This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

83. e. 4.

HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND.

Deuxième édition corrigée.

TOME IV. — LE CHRISTIANISME.

BRUXELLES
A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Ce
Impasse du Parc, 3.

LEIPZIG
MÊME MAISON.

1863.

ÉTUDES

SUR

L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND.

Deuxième édition corrigée.

LE CHRISTIANISME.

BRUXELLES
A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cᵉ
Impasse du Parc, 3.

LEIPZIG
MÊME MAISON.

1865.

Tous droits réservés.

INTRODUCTION.

—

LE CHRISTIANISME, AU POINT DE VUE DU DÉVELOPPEMENT PROGRESSIF DE L'HUMANITÉ.

—

§ I. *Qu'est-ce que le christianisme?*

I.

La question que nous posons peut paraître singulière, elle est cependant très-sérieuse et elle reçoit des solutions bien diverses. Pour les uns, le christianisme se résume et se confond dans Jésus-Christ, l'Homme-Dieu; c'est le Christ qui est le pain de vie dont l'humanité se nourrit depuis dix-huit siècles et dont elle vivra jusqu'à la consommation des choses. Les autres considèrent Jésus-Christ comme le révélateur d'une puissante religion, mais ils croient qu'il ne diffère point par sa nature des fondateurs de toutes les religions qui gouvernent les âmes. Dans le premier système, qui est celui de l'orthodoxie catholique et protestante, le christianisme est un fait surnaturel; c'est l'œuvre de Dieu; les hommes n'y jouent qu'un rôle passif, en recevant la foi par une grâce spéciale et purement gratuite, avec ou sans l'intermédiaire d'une Église. Dans le second système, au contraire, le christianisme est l'œuvre de l'esprit humain, inspirée à la vérité par Dieu, mais néanmoins imparfaite, comme tout ce qui procède d'êtres imparfaits, se modifiant sans cesse et se perfectionnant avec les sentiments et les idées des hommes. Il y a, après cela, d'infinies variétés dans la manière de concevoir, soit le christianisme révélé, soit le christianisme humain. Qu'il nous suffise de rappeler les

innombrables sectes qui divisent le protestantisme, et les dissidences profondes qui existent dans le sein même de l'Église qui se dit une et immuable par excellence. Mais nous pouvons négliger pour le moment cette contrariété d'opinions, pour nous en tenir au point de vue essentiel d'où elle procède. Il y a une question capitale qui domine ces débats. Jésus-Christ est-il le Fils de Dieu, coéternel avec le Père? l'Évangile est-il une révélation miraculeuse? le christianisme vient-il de Dieu ou des hommes? Tous ceux qui écrivent sur le christianisme, comme tous ceux qui se disent chrétiens, doivent commencer par répondre franchement à cette question; sinon, ils restent dans le vague, et ils parlent sans s'entendre eux-mêmes, et partant sans profit ni pour eux ni pour les autres.

Quand on se place sur le terrain de l'histoire, toutes les religions sont un instrument providentiel de l'éducation des peuples. Il y a eu des religions avant Jésus-Christ, il y en a eu après l'établissement du christianisme. On ne réclame pas une origine divine pour Zoroastre, pour Moïse, pour le Bouddha, ni pour Mahomet. Le fondateur du christianisme est le seul dont on fasse un être divin, au point de l'identifier avec Dieu. En considérant le christianisme comme un fait historique, l'on doit se demander s'il diffère dans son essence des autres religions, si sa doctrine, si son établissement, si son extension ne peuvent s'expliquer que par une intervention miraculeuse de la divinité. La question est capitale. En admettant même la possibilité de tous les miracles par lesquels on explique la venue du Christ et son œuvre, il faut encore voir si l'élément surnaturel est nécessaire pour comprendre le christianisme. Si le développement de l'esprit humain, d'après les lois générales, suffit pour rendre compte d'un fait historique, il est inutile de recourir à des voies exceptionnelles; car les partisans mêmes des miracles avouent que Dieu n'en fait point sans but et sans nécessité. Eh bien! quiconque met la prédication évangélique en rapport avec le passé du genre humain, reconnaîtra que l'antiquité a préparé Jésus-Christ. Les Pères de l'Église n'ont jamais contesté que le christianisme ne procédât du mosaïsme : comment l'auraient-ils nié, alors que le Christ lui-même le proclame? Or, le mosaïsme est bien l'œuvre de prophètes, c'est-

à-dire d'hommes inspirés par Dieu, mais sans aucune action miraculeuse : sur ce point les protestants, les juifs et les libres penseurs sont aujourd'hui d'accord. Puisque le christianisme ne diffère pas en essence du mosaïsme, la conséquence est irréfragable : la loi nouvelle, pas plus que la loi ancienne, n'est une révélation divine. Les Pères de l'Église reconnaissent encore que Socrate et Platon enseignent ce que Jésus-Christ a prêché; ils ne peuvent s'expliquer cette étonnante conformité qu'en transformant les philosophes en disciples de Moïse et des prophètes. L'aveu est précieux. Le mosaïsme de Platon est une fable; si donc il a été un de ces chrétiens antérieurs au Christ, dont parlent les saints Pères, il est constant que la lumière naturelle de la raison suffit pour expliquer l'origine du christianisme. Dès lors l'histoire est en droit d'écarter l'idée d'une révélation comme un hors-d'œuvre. Si cela est vrai pour la doctrine évangélique, cela est vrai à plus forte raison pour la propagation de la *bonne nouvelle*. Longtemps la foi a vu des prodiges partout, et aujourd'hui encore on célèbre la rapide extension du christianisme comme un fait surnaturel; l'on ne s'aperçoit pas qu'à force de prodiguer les miracles, et de les mettre là où évidemment règne le cours naturel des choses, on compromet l'élément miraculeux. L'histoire a dissipé les illusions des chrétiens et rompu le prestige. A entendre les écrivains ecclésiastiques, l'Évangile aurait fait le tour du monde, aussitôt qu'il fut prêché; or, il se trouve qu'après dix-huit siècles d'efforts, les chrétiens sont encore en minorité sur la terre. Voilà donc un miracle auquel les faits donnent un démenti incessant. L'histoire explique bien mieux que ne le fait le prétendu miracle, comment le christianisme s'est répandu dans le monde ancien, comment il a converti et moralisé les Barbares.

L'histoire nous explique encore pourquoi l'élément miraculeux s'est mêlé au christianisme, au point que tout le christianisme n'a été qu'un long miracle. Jésus-Christ commence par être le Messie, prédit par les prophètes, attendu par les juifs. Ce fait surnaturel joue un grand rôle dans les croyances du Christ et de ses disciples, ainsi que dans la fondation du christianisme. L'idée de la fin du monde et du prochain avénement du royaume

de Dieu sur cette terre s'y rattache. Voilà du miraculeux en plein, mais qui oserait contester aujourd'hui que le Messie et le messianisme, que la fin du monde et le royaume de Dieu, ont été une illusion, une erreur de la race juive partagée par Jésus-Christ et par ses apôtres? Ainsi donc le premier germe de ce qu'il y a de surnaturel dans le christianisme, est une illusion, une erreur! Quand la *bonne nouvelle* sort de la Judée et qu'elle se répand parmi les gentils, le Messie se transforme par la force des choses; il cesse d'être lié aux destinées du peuple juif pour devenir le Sauveur des païens aussi bien que des enfants d'Israël. Sa mission s'étendant, le surnaturel, qui était déjà dans la conception du Messie, devait aussi prendre un nouveau développement: le Christ devient un personnage de plus en plus divin. Il y avait dans la gentilité des croyances qui favorisèrent singulièrement cette tendance à diviniser le fondateur de la nouvelle religion. Les philosophes, ne pouvant concevoir comment Dieu, qui est la perfection absolue, entre en rapport avec le monde imparfait des manifestations, imaginèrent un *Verbe* ou un *Fils* de Dieu qui crée le monde et qui est en relation permanente avec l'humanité. Ceux des philosophes qui embrassèrent le christianisme, transportèrent à Jésus-Christ ce que la philosophie enseignait des hypostases divines. C'est ainsi que le Messie devint le *Verbe* ou le *Fils* de Dieu, c'est-à-dire un être plus ou moins identique avec l'Être absolu. Toutefois ce ne fut qu'après bien des hésitations, après bien des luttes, que la divinité de Jésus-Christ fut acceptée par les théologiens. Quant à la masse des fidèles, ils y mirent moins de difficultés. C'était une époque de crédulité excessive. Ceux qui croyaient aux prodiges et aux miracles du premier imposteur venu, ne pouvaient pas trouver étrange que Dieu se fût manifesté et eût pris un corps dans un coin de la Judée.

Voilà comment se développa successivement l'élément surnaturel du christianisme. Si le Messie des premiers disciples du Christ est une erreur juive, le Fils ou le Verbe de Dieu qui se fait chair est une erreur de la gentilité. Les juifs refusèrent de croire à ce Dieu-Homme, et l'humanité a fini par partager leur incrédulité. Reviendra-t-elle à la foi de ses pères? Il y a des croyants qui l'espèrent et qui s'efforcent de trouver, soit dans la tradition chré-

tienne, soit dans la nature même de l'homme, des motifs de croire au plus grand et au plus impossible des miracles, au Créateur qui se fait créature. C'est se faire une singulière illusion, et méconnaître l'essence même de la foi. Pourquoi les apôtres ont-ils cru que le Christ était le Messie? Est-ce par des arguments théologiques ou philosophiques? La plupart n'auraient pas été en état de les comprendre. D'ailleurs comment la foi au surnaturel se fonderait-elle sur la raison, alors que le surnaturel dépasse la raison ou la contrarie? Les apôtres ont cru à la messianité du Christ, parce qu'ils étaient déjà imbus de la croyance que le Messie devait venir; ils ont cru au surnaturel, parce que la tendance de l'esprit humain à cette époque de sa vie était de croire au surnaturel. L'enfant croit mille et une choses que l'homme ne croit plus. De même l'humanité a cru au Messie, puis au Verbe ou au Fils de Dieu, non par des arguments rationnels, mais parce qu'il lui fallait un Dieu moins abstrait que l'Être absolu. Si insensiblement les hommes ont déserté les autels du Christ, est-ce parce que le raisonnement les a convaincus que l'être infini ne peut pas devenir un être fini? La plupart de ceux qui cessent de croire seraient bien embarrassés de rendre compte de leur incrédulité. Ils ne croient plus, parce qu'ils sont arrivés à cet âge de l'humanité où le surnaturel perd son crédit; parce que Dieu, dans sa grandeur comme dans sa bonté, se manifeste à eux dans tous les actes de leur vie, à tous les instants de leur existence; parce qu'ils ne sentent plus le besoin d'un Dieu qui s'est fait chair, d'un Médiateur. Contre cette incrédulité-là, il n'y a point d'arguments qui tiennent, pas plus que les arguments n'ébranlent la foi quand elle est vraie et forte. Les premiers adversaires du christianisme, les Celse, les Porphyre, les Julien en ont dit cent fois plus qu'il n'en fallait pour ruiner la révélation : cela n'a pas empêché le monde d'adorer le Christ. Quand même les défenseurs modernes du christianisme traditionnel auraient de meilleures raisons que celles qu'ils donnent pour croire aux miracles chrétiens, le monde n'y croirait point, parce que le temps des miracles est passé. L'on ne croit plus, parce qu'on ne peut plus croire. A cela, il n'y a plus rien à répondre. Cela est si vrai, que ceux que l'on voudrait convertir, ne se donnent pas même la peine d'écouter ceux qui leur parlent.

II.

Le christianisme est-il la vérité absolue? Dès que le christianisme cesse d'être une religion miraculeusement révélée, il n'est qu'un fait historique; partant, il ne peut plus être question de vérité absolue. Le christianisme est un moment dans le développement du genre humain, de même que le mosaïsme et le bouddhisme. Toutes les religions contiennent un élément de la vérité éternelle; c'est à ce titre qu'elles gagnent l'empire des âmes, et qu'elles président pendant des siècles à une phase particulière de l'humanité. Toutes contiennent aussi et nécessairement une part d'erreur, parce qu'elles sont l'œuvre de l'homme, et qu'elles sont, en partie du moins, le produit de besoins passagers et de circonstances de temps et de lieu, qui par leur nature sont transitoires. Pourquoi en serait-il autrement du christianisme? Par cela même qu'il est un fait historique, il doit, à côté des vérités éternelles qu'il possède, être entaché d'erreurs qui tiennent à l'imperfection humaine, à l'époque où il est né et où il s'est développé. Mais s'il est imparfait comme tout fait historique, il est aussi perfectible, puisqu'il procède de l'esprit humain qui est perfectible. Rien n'empêche donc qu'il ne répudie l'héritage de ses erreurs, et qu'il ne complète les éléments de vérité qu'il renferme. A titre de religion perfectible, il peut aspirer à gouverner l'humanité dans l'avenir comme il l'a régi dans le passé. Que si au contraire il a la prétention d'être la vérité absolue, il doit s'immobiliser dans la confession de certains articles de foi qui sont la formule de cette vérité; mais une religion immobile et une société progressive sont incompatibles, parce que les idées et les sentiments changeant, les croyances doivent aussi se modifier. S'il n'y a aucune ouverture au progrès religieux, une lutte s'ouvre fatalement entre la société et la religion, et dans cette lutte ce n'est pas la société qui succombe.

Cependant la prétention du christianisme traditionnel est de posséder la vérité révélée et partant immuable. Nous n'avons pas besoin de combattre les défenseurs de cette vérité absolue; ils se combattent si bien entre eux, que l'un neutralise l'autre, et qu'en définitive la prétendue vérité absolue apparaît comme une longue

illusion de la foi. L'église catholique est le représentant par excellence de la prétention que nous signalons. Elle proclame ouvertement que le Christ est Fils de Dieu, coéternel au Père, qu'il a révélé la vérité à ses disciples et qu'il a fondé la papauté dans la personne de saint Pierre, comme organe de la révélation. Voilà en apparence une doctrine qui a tous les avantages de la certitude : le tout est de fermer les yeux et les oreilles et de croire aveuglément tout ce que notre Mère, la sainte Église, nous commande de croire. Mais quand on pénètre au fond de la tradition catholique, on voit la vérité invariable varier sans cesse; on voit les catholiques, qui se vantent de leur unité, ne pas s'accorder sur le point essentiel de savoir quelle est l'autorité qui a pour mission de fixer la doctrine chrétienne. Le christianisme des Pères grecs est-il celui des Pères latins? Grégoire de Naziance relève autant la liberté de l'homme que saint Augustin l'abaisse. Grégoire de Nysse veut sauver toutes les créatures, tandis que le grand docteur de l'Occident damne l'immense majorité de l'espèce humaine. L'église latine est-elle du moins restée fidèle à la doctrine augustinienne? Si celui que les papes ont célébré comme le plus grand des Pères, revenait au monde, il passerait pour un hérétique, voir même pour un hérésiarque : on verrait en lui le précurseur de Luther et de Calvin. Voilà notre vérité absolue déjà singulièrement compromise. Que sera-ce, si nous demandons quel est l'organe de cette vérité? On nous répond l'Église. Mais qu'est-ce que l'Église? Au quinzième siècle, des conciles généraux, les plus solennels qui aient jamais été réunis, ont déclaré que le pouvoir confié par Jésus-Christ à son Église, résidait en eux, et ce sentiment a été pendant des siècles celui du gallicanisme. Aujourd'hui ce sont les ultramontains qui dominent dans le monde catholique, et leur premier article de foi est que c'est la papauté qui représente l'Église. Où est la vérité? dans les décrets de Constance ou à Rome? chez Bossuet ou chez Veuillot? N'est-ce pas une dérision que de se dire possesseur de la vérité absolue et de ne pas savoir qui en est le dépositaire et l'interprète?

Nous passons dans le camp protestant. Le catholicisme a au moins un semblant d'unité. Au sein de la réforme, l'anarchie est

complète. Les protestants rejettent l'Église et sa tradition pour s'en tenir à l'Écriture. D'après eux, les livres saints sont divinement inspirés et révélés. Mais qui nous dit que ces feuilles de papier soient dictées par le Saint-Esprit? Les preuves de la divinité des Écritures se réduisent aux miracles et à l'évidence intérieure. Quant aux miracles, il faudrait commencer par prouver la preuve : il y a des siècles que l'on a porté aux chrétiens le défi de produire leurs témoins; les réponses n'ont pas manqué, mais elles sont si peu convainquantes, que personne ne veut plus croire à une interversion miraculeuse des lois de la nature, et les misérables parodies que l'on a tentées de nos jours pour rallumer la foi expirante sont si niaises, qu'elles démontrent mieux que tous les raisonnements que les miracles ne se sont jamais adressés qu'à la bêtise humaine. Reste l'évidence intérieure de l'Écriture. Grâce aux travaux de la science, l'argument s'est retourné contre la révélation, et avec une telle puissance que le christianisme historique est ébranlé dans l'âme des plus croyants. Si l'Écriture est révélée, il faut qu'elle contienne la vérité absolue sur toutes choses, sur l'histoire et les sciences, comme sur la morale : comprend-on en effet que l'Écriture soit dictée par l'Esprit-Saint, et que le Saint-Esprit dicte de grossières erreurs sur l'astronomie, la géologie, la chronologie? Que si l'Écriture contient des erreurs évidentes, erreurs populaires au moment où elles furent écrites, n'est-ce pas une preuve que c'est une œuvre humaine? Les croyances superstitieuses qui éclatent à chaque page de la Bible et des Évangiles prouvent-elles pour la divinité de ces livres que l'on appelle saints?

Les protestants ont vainement cherché à maintenir la vérité absolue, révélée. Par cela seul qu'ils laissent à chaque croyant le droit de lire l'Écriture et de l'expliquer, la révélation a changé de nature; interprétée par la raison progressive, elle a cessé d'être immuable, pour devenir également progressive. Le progrès qui s'accomplit dans le sein du protestantisme est si évident, qu'il n'y a plus moyen de contester cette transformation du christianisme historique. Qu'y a-t-il de commun entre le christianisme de Channing et celui de Calvin? Ce qu'ils ont de commun prouve précisément contre la révélation. L'un et l'autre procèdent de l'Écriture

Sainte. Qu'est-ce à dire? Est-ce que la lettre de la Bible et des Évangiles n'est point restée la même? Oui, mais c'est la raison progressive qui l'explique. Ce qui revient à dire qu'à chaque âge les interprètes des livres saints y mettent les sentiments et les idées du temps où ils écrivent. Dès lors le christianisme n'est plus la religion du Christ, c'est la religion de l'humanité. Pourquoi ne pas agir plus franchement? Pourquoi ne pas avouer que le christianisme du dix-neuvième siècle n'est plus celui de l'Évangile?

Pour qui n'est pas aveuglé par la foi, cette vérité est plus évidente que la lumière du jour. L'on ne peut plus nier que les rédacteurs des livres saints partageaient les erreurs de leur temps en fait de sciences. Or, la religion n'est-elle pas en rapport avec les idées et les sentiments de l'époque où elle prend naissance? Saint Augustin avoue que Dieu a dû donner deux révélations aux hommes, parce que la vérité doit toujours se proportionner à la capacité de ceux qu'elle veut éclairer. Si lors de la venue du Christ la Loi de Moïse ne suffisait plus, parce que l'humanité avait changé, pourquoi l'Évangile resterait-il à jamais la loi du genre humain, alors que celui-ci change incessamment? Par la même raison pour laquelle, d'après saint Augustin, il fallait aux contemporains de Jésus-Christ une foi autre qu'aux contemporains de Moïse et des prophètes, il faut aux peuples modernes une foi différente de celle qui suffisait aux Romains de l'Empire et aux Barbares du Nord.

III.

Au fond, les sectes les plus avancées du protestantisme sont d'accord avec les philosophes. Elles proclament hardiment que le christianisme n'est pas une religion immuable, qu'il est essentiellement progressif. Mais pour rester chrétiennes, elles prétendent que tous les progrès qui s'accomplissent dans le domaine de la religion, ne sont qu'une évolution de la pensée du Christ. De là l'importance extrême qu'elles attachent aux livres dans lesquels les paroles de Jésus-Christ et de ses premiers disciples se trouvent déposées. De là le rôle considérable que la critique joue dans le sein du protestantisme. Puisque la vérité est consignée dans des textes, il

faut que l'authenticité en soit assurée; ébranler l'autorité d'un Évangile ou d'une épître de saint Paul, c'est attaquer le christianisme protestant dans ses fondements. Mais quand on considère le christianisme comme un fait historique, comme un moment dans le développement de l'humanité, la critique des textes perd de son importance; elle doit faire place, à notre avis, à la critique des idées. Nous devons insister sur cette différence qui sépare la critique philosophique de la critique chrétienne; la question est capital, car à certains égards les destinées religieuses de l'humanité sont en cause.

Si l'on croit que le christianisme est la vérité absolue et que cette vérité est renfermée dans des livres révélés, le salut des individus et le sort de l'humanité dépendent pour ainsi dire de l'œuvre de la critique. Notre affaire principale n'est-elle pas de connaître la vérité, pour en faire la règle de notre vie? S'il en est ainsi même pour le libre penseur, à plus forte raison le croyant doit-il s'enquérir de la parole divine qui a révélé la vérité, car d'après la croyance de l'immense majorité des chrétiens, la foi dans la révélation ou la pratique des devoirs qu'elle commande est l'unique voie par laquelle on entre dans le royaume des cieux. Pour le catholique, ce travail n'en est pas un, il se repose sur l'Église, il croit et fait ce qu'elle lui dit de croire et de faire; avec cela il est sûr de la vie éternelle. Le protestant est dans une position bien plus pénible. Il n'a d'autre élément de certitude qu'un livre. Quelle doit être son anxiété, si la critique vient déchirer cette parole de vie? N'est-ce pas lui enlever les clefs du royaume des cieux? Il croyait à la divinité du Christ, sur la foi de saint Jean ou de telle épître de saint Paul. Et voilà que la critique démontre que l'Évangile de saint Jean est d'un chrétien alexandrin, que l'épître sur laquelle reposait sa foi n'est point de saint Paul? Que deviendra sa croyance dans le Sauveur, dans le Médiateur? Si la critique a son côté grave, elle a aussi un côté qui touche au ridicule. Les conditions du salut dépendront de l'interprétation de l'Écriture! elles varieront avec les progrès que fera l'exégèse! Aujourd'hui il faut croire ce que dit saint Jean! demain il ne faut plus le croire! Singulière vérité absolue qui varie avec la science, qui est acceptée ici et qui est répudiée là! Ces con-

séquences de la critique appliquée à l'Écriture Sainte ne doivent-elles pas inspirer des doutes très-sérieux sur la foi révélée et sur les Saintes Écritures?

Telle est en réalité l'œuvre et la mission de la critique : c'est un instrument de démolition. Nous croyons que l'œuvre est achevée, que la mission est accomplie. Le sol est jonché de ruines, la foi est détruite. Pourquoi s'obstiner à remuer toujours les mêmes débris? C'est à ce travail ingrat que la critique allemande est occupée sans relâche. Nous croyons qu'elle ne conduira à aucun résultat, sinon à augmenter l'incertitude et par suite à diminuer la foi. A l'étranger l'on remarque avec surprise les variations journalières de ces savants théologiens : l'un démolit ce que l'autre édifie : l'on dirait qu'ils bâtissent des systèmes pour le plaisir de bâtir des systèmes. De là la stérilité des résultats, dont on s'étonne à bon droit après tant de labeurs (1). L'inanité de la critique allemande tient encore à une cause plus profonde. Ceux qui s'y livrent sont tous des théologiens de profession, des chrétiens par conséquent. Bien loin de songer à démolir le christianisme, ils croient que par leurs travaux ils le reconstruiront. Mais tout en se disant et en se croyant chrétiens, ils ébranlent les fondements du christianisme historique. Placés dans cette fausse position, ils sont pour ainsi dire poussés fatalement à l'absurde, puisqu'ils emploient pour consolider le christianisme l'arme qui est destinée à le détruire. Comment la lumière se ferait-elle dans un pareil chaos? Les travaux des critiques n'aboutiront que lorsqu'ils auront conscience du but vers lequel ils marchent, lorsqu'ils se placeront au point de vue de la philosophie, de la libre pensée.

Quand on examine les questions débattues par la critique de ce point de vue, elles perdent beaucoup de leur importance. L'on discute et l'on discutera aussi longtemps qu'il y aura des chrétiens, si Jésus-Christ s'est dit Fils de Dieu, en ce sens qu'il ait cru à sa divinité. La critique aura beau prouver que le Christ, dans sa propre conviction comme dans celle de ses disciples, était seulement le Messie, elle ne convaincra pas un seul croyant. L'on croit sans

(1) Un écrivain français reproche aux théologiens allemands de n'aboutir qu'à accumuler les ténèbres au lieu de les dissiper (*Revue germanique*, T. V, p. 189).

raison, et l'on cesse de croire sans que la critique y soit pour quelque chose. Pour les libres penseurs, qu'importe que le Christ se soit cru ou non un être divin? Cela a de l'importance pour l'appréciation de l'individu, mais cela est indifférent pour la question fondamentale de la révélation. Jésus-Christ se serait proclamé Dieu, que la philosophie ne croirait pas pour cela à sa divinité.

Il n'y a pas de question plus débattue parmi les critiques que celle de l'auteur de l'Évangile qui porte le nom de saint Jean. Appartient-il à l'apôtre, ou est-il l'œuvre d'un chrétien imbu de la philosophie alexandrine? Date-t-il du premier siècle ou du second? Au point de vue du christianisme révélé, la controverse est capitale, car c'est l'Évangile de saint Jean qui est le fondement le plus solide de la divinité du Christ. Mais pour un siècle qui n'a plus la foi, qu'importe? On ne la lui rendra pas, quand même on prouverait que l'apôtre a dit que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu. Pour la philosophie, cet immense débat se réduit à un problème historique; il s'agit de savoir à quelle époque et sous quelle influence s'est développée la doctrine qui identifie le Christ avec le Verbe de Dieu.

Ce que nous disons de la personne de Jésus-Christ s'applique aussi à son enseignement. Les critiques se trouvent dans un embarras inextricable, quand ils veulent préciser la doctrine prêchée par le Christ. A chaque pas ils rencontrent dans les Évangiles des croyances superstitieuses, erronées, fausses. Prévenus en faveur de la divinité de Jésus, ils n'osent pas même supposer qu'il partage ces croyances. Que faire pour conserver à Jésus-Christ son rôle miraculeux et pour maintenir la foi due aux évangélistes, sans laquelle il n'y a plus de christianisme? Après s'être bien débattus pour trouver une solution à des difficultés insolubles, ils ont fini par avouer en désespoir de cause que les disciples n'ont pas compris leur divin maître (1). Un philosophe pourrait faire cet aveu sans trop de danger, mais un chrétien! Nous ne connaissons Jésus-Christ et sa doctrine que par les rapports de ses disciples; s'ils ne l'ont pas compris, que devient le christianisme? Cette question si embarrassante n'en est plus une, lorsqu'on se place sur le terrain

(1) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p. 151, s.

de la philosophie de l'histoire. Que Jésus-Christ et ses apôtres aient été imbus des erreurs de leurs contemporains, rien de plus naturel; nous pourrions l'affirmer en toute sûreté, quand même nous n'aurions pas les témoignages des évangélistes. Voilà donc tout un élément de la critique qui disparaît, si l'on considère le christianisme comme un moment dans la vie progressive de l'humanité. Cela est vrai plus ou moins de toute la doctrine évangélique. L'on comprend quel intérêt un chrétien doit attacher à saisir le véritable sens des paroles du Christ qui concernent la cène. Les diverses confessions se sont disputées et se disputeront toujours sur le sacrement de l'eucharistie. Aux libres penseurs, il suffit de connaître les faits tels qu'ils se sont produits successivement. Il ne s'agit pas pour eux d'une parole divine, qui soit la condition du salut, mais d'un fait historique. Il en est de même de tous les dogmes chrétiens : la philosophie de l'histoire en suit la formation, et en apprécie la valeur, en tenant compte des circonstances qui ont contribué à les produire et de l'influence qu'ils ont exercée à leur tour sur l'humanité.

Nous arrivons à une différence fondamentale entre la critique que nous appelons philosophique et la critique chrétienne. Les théologiens doivent se préoccuper de la véritable pensée de Jésus-Christ, parce que c'est la parole de vie dont le genre humain se nourrira jusqu'à la fin des siècles. Les philosophes n'ont plus cet intérêt de salut. Quand même la science parviendrait à reconstruire la doctrine exacte du Christ, la philosophie n'irait pas chercher son idéal dans l'Évangile; elle fait comme Jésus, elle ne s'inspire pas de la mort, mais de la vie; or, la vie n'est point dans quelques feuilles de papier écrites on ne sait où, ni par qui, ni dans quel but, la vie est dans les sentiments et les idées tels qu'ils se développent dans l'humanité, sous l'inspiration de Dieu. Ce n'est pas à dire que la philosophie répudie le passé, et le condamne. Nous parlons de la philosophie qui accepte la foi comme un élément essentiel de notre nature, et qui part du principe que la religion, comme toutes les manifestations de l'esprit humain, obéit à la loi du progrès. La philosophie du progrès n'est pas hostile au christianisme, elle le légitime, non-seulement pour le passé, mais en un certain sens

pour l'avenir. Sa conviction est en effet que l'avenir religieux procèdera du christianisme, de même que le christianisme est procédé du mosaïsme. A ce point de vue, la doctrine chrétienne conserve un immense intérêt. Il y a dans le christianisme, comme dans toute conception religieuse ou philosophique, un élément de vérité éternelle, et un élément d'erreur qui est nécessairement transitoire. Dans sa marche progressive, l'humanité doit sans cesse se dégager de l'erreur et étendre la part de vérité qu'elle possède. Voilà le travail critique auquel la philosophie est appelée. Il n'y a pas de mission plus grande, car de ce travail sortira, sinon une nouvelle religion, du moins un christianisme progressif qui répondra aux besoins de l'état social de chaque époque.

A vrai dire, la critique protestante arrive au même résultat, qu'elle en ait ou non conscience; seulement sa marche est entravée par les préjugés chrétiens. A ses yeux, la vraie doctrine du Christ ne saurait être erronée; quand donc elle rencontre une erreur, une superstition quelconque dans les livres saints, elle la repousse hardiment, soit par une interprétation plus ou moins forcée, soit en se fondant sur l'ignorance ou l'incapacité des disciples du Christ. Ainsi les théologiens rejettent tel dogme qui leur paraît faux, en déclarant qu'il est étranger à la vraie doctrine chrétienne. Mais comment savent-ils que les croyances qu'ils répudient sont fausses? C'est en vertu de la raison progressive, qui n'admet plus au dix-neuvième siècle ce qu'elle admettait au premier. En disant que le Christ n'a point prêché telle chose, parce qu'elle est irrationnelle, ils attribuent en définitive au Christ les idées et les sentiments de l'humanité de leur temps. Voilà comment l'interprétation protestante, dans les mains des unitairiens, arrive au même résultat que la critique philosophique. Mais pourquoi ces détours? pourquoi ces interprétations forcées? pourquoi cette obstination à chercher dans une prédication faite il y a dix-huit siècles, le dernier mot de Dieu? N'est-il pas de toute évidence que lors même que l'on pourrait saisir la pensée de Jésus-Christ à travers les obscurités, les altérations et les contradictions des évangélistes, l'humanité n'en voudrait plus? Ne vaut-il pas mieux entrer franchement dans la voie du progrès? La réalité doit l'emporter sur la

fiction, parce que la fiction n'est pas le chemin de la vérité; elle y parvient plus difficilement, par cela seul qu'elle se crée des entraves, et après tout on peut la repousser par une fin de non recevoir, contre laquelle elle n'aurait rien à dire; c'est que, sous le prétexte de revenir au christianisme primitif, elle l'altère. Il est vrai que la philosophie, en plantant son drapeau sur le terrain du progrès religieux, heurte bien des préjugés que les théologiens ménagent, qu'elle soulève bien des résistances que la prudence chrétienne évite; mais la vérité est le prix d'une lutte franche; les périls ne doivent pas être pris en considération, sinon le combattant n'est point digne du combat.

§ II. *Mission du christianisme.*

I.

Si le christianisme est une révélation miraculeuse, il est appelé à présider pour toujours aux destinées de l'humanité; il est le dernier mot de Dieu; les hommes n'y jouent aucun rôle, sinon pour le comprendre et le pratiquer. Le christianisme, s'il était révélé, serait tout; l'histoire entière, passée, présente et future, n'aurait de valeur et même de sens que comme préparation ou comme extension de la religion chrétienne. Cela est si vrai, que les chrétiens croient, sur la foi de Jésus-Christ que, dès que la *bonne nouvelle* aura fait le tour du monde, le monde finira. Rien de plus naturel, de plus logique. Aux yeux des chrétiens, la vie de l'homme se borne à la courte existence qu'il a sur cette terre; à sa mort, il prend place pour l'éternité, soit parmi les élus, soit parmi les réprouvés. Quel doit donc être le but, le but unique du croyant? C'est de mériter la vie éternelle. Tout doit se concentrer sur le travail du salut. Quand le genre humain aura été mis à même de faire son salut par la prédication universelle de l'Évangile, il n'aura plus de raison d'être. Que deviennent dans cette croyance les empires, leurs révolutions, que deviennent toutes les manifestations de l'activité humaine? Ils n'ont d'intérêt pour le chrétien, ils n'existent en quelque sorte pour lui, que pour autant qu'ils aient un rapport avec le christianisme.

Les chrétiens ne voient dans l'antiquité qu'une préparation du christianisme, non pas qu'ils croient que les travaux des anciens aient inspiré le Christ, une idée pareille ne peut pas leur venir et ils la repoussent comme un sacrilége; la préparation a été toute matérielle, en ce sens que les révolutions des empires ont abouti à réunir une grande partie du monde sous les lois de Rome, et que cette unité a frayé la voie aux apôtres. Quant à la préparation religieuse, elle se concentre dans le mosaïsme, c'est-à-dire dans une première révélation. Les autres religions, le mazdéisme, le bouddhisme aussi bien que le paganisme sont l'œuvre de l'erreur, de l'Esprit du Mal. Il en est de même de la religion qui s'établit postérieurement au christianisme : le mahométisme est une imposture séculaire. L'invasion des Barbares n'a d'autre mission que d'initier les peuples du Nord à la loi de grâce. Le moyen-âge fonde l'unité catholique : si au seizième siècle elle est brisée, c'est par une inspiration du démon; Luther et Calvin sont des suppôts de l'enfer et la philosophie est également une œuvre satanique, en tant qu'elle s'écarte de la vérité révélée. Telle est la conception historique du catholicisme, à partir de saint Augustin jusqu'à Bossuet, et il est impossible qu'il en ait une autre. Nous le demandons : que penser d'une philosophie de l'histoire qui se réduit à dire : tout ce qui est chrétien vient de Dieu, tout ce qui n'est pas chrétien vient du diable.

Si les protestants étaient logiques, leur théorie du christianisme et de l'histoire devrait être la même, car pour eux l'Évangile est aussi une révélation divine et la voie unique du salut. En réalité, si Luther avait écrit une philosophie de l'histoire, elle aurait été tout aussi étroite que celle de saint Augustin et de Bossuet. Heureusement il y a dans le protestantisme un élément bien plus large; il procède du génie allemand pour le moins autant que de l'Évangile. En veut-on la preuve? Jusqu'au seizième siècle, la religion chrétienne avait été essentiellement une religion d'unité, unité de fer qui n'admettait aucune diversité, quelque peu considérable qu'elle fût. Le christianisme réformé au contraire est une religion individuelle par excellence : c'est le grand reproche que lui font les écrivains catholiques. D'où lui vient ce caractère nouveau qui trans-

forme entièrement l'idée de la religion? C'est le génie germanique qui, après avoir pénétré l'État de son individualisme, envahit le domaine de la foi. La révolution inaugurée au seizième siècle était grosse de conséquences. Fondée sur une parole révélée, l'Église tendait forcément à l'unité absolue; elle était par suite sur la pente de l'intolérance. L'on sait qu'elle ne s'arrêta dans cette voie fatale que par impuissance. Le protestantisme aussi fut intolérant dans l'origine, et s'il était resté conséquent à son dogme, il n'aurait pas cessé d'être intolérant. Mais en brisant l'unité catholique, en faisant de la religion un lien entre l'individu et Dieu, sans aucun intermédiaire du clergé, les réformateurs répudièrent, sans en avoir conscience, l'intolérance catholique. Aujourd'hui le principe protestant est synonyme de liberté de penser. Enfin le protestantisme changea la nature même du christianisme, tel qu'il s'était développé dans le sein de l'église romaine. Le catholicisme s'immobilisa, sous l'influence d'une église qui avait intérêt à passer pour l'organe de la vérité absolue. Dans le protestantisme, ce n'est plus l'Église, c'est l'individu qui interprète l'Écriture; or, l'esprit humain se développant sous la loi du progrès, la religion chrétienne devint par cela même une religion progressive. La révolution est fondamentale. Dire que le christianisme est progressif, c'est avouer qu'il est tout ensemble imparfait et perfectible, comme la raison humaine. Dès lors il ne peut plus être question de révélation miraculeuse, ni de vérité absolue. Il ne peut pas davantage s'agir de concentrer toute la vie de l'humanité dans la religion chrétienne; elle n'est plus qu'un des éléments de la vie, un moment dans le développement du genre humain. A côté de cet élément, il y en a d'autres qui ont aussi leur légitimité.

II.

Il y a dans la conception protestante du christianisme le germe d'une révolution historique. Longtemps on a appelé notre civilisation une civilisation chrétienne, et par suite on a fait honneur au christianisme de tout ce qu'il y a de grand et de beau dans l'humanité moderne. L'on vit l'esclavage se transformer, puis disparaître chez les peuples chrétiens; on en conclut que l'abolition de la ser-

vitude était due à l'influence du christianisme. L'on vit les relations internationales se modifier chez les peuples de l'Europe et le droit pénétrer là où la force avait dominé; l'on crut que le droit des gens était né avec le christianisme. Enfin, l'on vit les nations chrétiennes revendiquer la liberté et l'égalité; l'on se dit que c'étaient les dogmes de l'Évangile qui tendaient à se réaliser dans l'ordre politique. Cette longue erreur tenait à ce préjugé traditionnel, que le christianisme était l'élément dominant, ou pour mieux dire, unique de notre civilisation. Les meilleurs esprits, ceux-là mêmes qui étaient plus philosophes que chrétiens, s'y sont trompés.

Il y a plus d'une illusion dans cette appréciation du christianisme. Montesquieu, tout en lui donnant l'autorité de son nom, dit que notre liberté politique a ses racines dans les forêts de la Germanie. Parole profonde qui renverse tout l'échafaudage de la doctrine historique que nous venons de résumer. Pourquoi la liberté procède-t-elle des Germains? C'est qu'ils avaient au plus haut degré le sentiment de l'indépendance individuelle qui inspire les peuples modernes. La liberté, ainsi comprise, était ignorée des anciens; elle date de la féodalité, c'est-à-dire du génie germanique. Si Montesquieu avait poursuivi cette idée dans ses conséquences, il se serait convaincu que c'est ce même esprit qui a transformé l'esclavage en servage et qui a fini par abolir la servitude; que c'est encore ce même esprit qui a introduit le droit dans les relations des peuples. En définitive, notre civilisation, en tant qu'elle est politique et sociale, nous vient des Germains. Le christianisme, loin d'en être la source, a plutôt été un obstacle à l'établissement de la liberté, de l'égalité et de la fraternité dans le domaine de la vie civile et politique. C'est une singulière erreur que de rapporter à l'Évangile des principes sociaux qui lui sont étrangers ou auxquels il est hostile. Le christianisme est une religion de l'autre monde; le vrai chrétien est étranger sur cette terre, il l'abandonne à César, c'est-à-dire aux hasards de la force; sa patrie est au ciel, c'est là qu'il place toutes ses préoccupations. Que lui importe l'esclavage? il le préfère à la liberté. Que lui importent les garanties politiques? il accepte et sanctifie au besoin le despotisme de Byzance. Que lui importent les relations internationales? il n'a

aucune idée de droit, pas même entre individus; comment songerait-il à l'introduire dans les rapports des nations? Tel est le vrai christianisme. C'est un spiritualisme excessif, désordonné, tel qu'il règne dans l'Inde; et sans le contrepoids tout-puissant de la race germanique, l'Europe chrétienne serait devenue le pendant de la société indienne. Voilà pourquoi la Providence a suscité les Barbares, en même temps qu'elle a envoyé Jésus-Christ. Les Germains avaient précisément les facultés et les aspirations qui manquaient au christianisme; l'influence de race corrigea les vices de la religion.

Quelle est donc la mission du christianisme? Elle ne saurait être sociale ni politique, puisque la religion chrétienne ignore cet ordre d'idées ou le répudie. L'apparition simultanée sur la scène du monde de Jésus-Christ et des Barbares nous révèle la mission providentielle de la religion qu'il a fondée. Si les Germains étaient nécessaires pour contrebalancer le spiritualisme évangélique, la venue du Christ était tout aussi nécessaire pour moraliser les peuples du Nord. L'on se trompe singulièrement, quand on dit que le christianisme était appelé à régénérer la société ancienne. Si tel avait été le but de Jésus-Christ, il faudrait dire qu'il l'a complètement manqué, car l'antiquité continua à déchoir, malgré la *bonne nouvelle;* il y a plus, le christianisme menaça de périr avec la société corrompue au milieu de laquelle il vivait et dont la corruption l'infectait. La vraie vocation des disciples du Christ pendant les derniers siècles de l'antiquité était de formuler la doctrine chrétienne et de fonder l'Église sur d'assez fortes bases pour qu'elle pût résister au cataclysme qui grondait au Nord. L'Église fit l'éducation des races germaniques. Telle est la mission historique du christianisme. Il la remplit encore de nos jours, et il continuera à la remplir dans l'avenir, s'il se rallie au drapeau protestant, drapeau de la liberté et du progrès. Pour que la religion conserve l'empire des âmes, il faut qu'elle soit toujours en harmonie avec les besoins, les idées et les sentiments des générations auxquelles elle s'adresse. Les hommes du dix-neuvième siècle ne sont plus, ni des Romains de l'Empire, ni des Barbares, et ils vont sans cesse en se modifiant. Des croyances qui avaient leur utilité au berceau de la société moderne,

n'ont plus de raison d'être aujourd'hui et elles en auront moins encore dans l'avenir. Les peuples modernes sont beaucoup plus préoccupés des intérêts de cette terre que de la céleste Jérusalem ; il leur faut une religion qui comprenne ces besoins nouveaux, qui donne satisfaction à ce qu'ils ont de légitime et qui combatte ce qu'ils ont de dangereux. Des déclamations banales contre la corruption des hommes, sont des paroles prêchées dans le désert : personne ne les écoute. Il faut que le christianisme cesse d'être une religion de l'autre monde, pour devenir une religion de ce monde-ci. Non que la religion doive jamais détourner les regards de l'homme de l'avenir pour les attacher exclusivement sur cette terre, mais elle lui apprendra que la vie à venir ne diffère pas en essence de la vie présente, que par suite le seul moyen de se préparer à l'existence future, c'est de remplir tous les devoirs que l'existence actuelle nous impose.

La question est capitale. Il s'agit pour le christianisme d'être ou de n'être pas, et les destinées de l'humanité sont également en cause, car la religion est le pain de vie sans lequel l'homme meurt. Les défenseurs du christianisme ont tort de ne pas tenir compte des modifications considérables qui se sont accomplies dans les sentiments religieux des hommes. Il en résulte qu'en voulant ramener les peuples à la foi chrétienne, ils les en éloignent de plus en plus. Pourquoi fermer les yeux devant les signes des temps ? Depuis le moyen-âge, il se fait un mouvement anti-chrétien ; il a fini par éclater avec violence dans le dernier siècle. Au lieu de flétrir cette réaction comme l'œuvre du démon, mieux vaudrait rechercher ce qu'elle a de légitime, malgré ses excès. L'opposition remonte au berceau même du christianisme. Jésus-Christ a eu des ennemis plus acharnés que les philosophes, chez ceux-là mêmes au sein desquels il est né. N'y a-t-il rien qu'aberration et crime dans la protestation des juifs contre le Messie chrétien ? Ils attendaient un Messie qui réaliserait le royaume de Dieu sur cette terre, et leurs aspirations étaient justes bien qu'excessives. Cela est si vrai que cette protestation contre la religion de l'autre monde continue jusqu'à nos jours. Julien l'apostat déclara que jamais un vrai Hellène ne se convertirait à une religion de mort, et la renaissance de l'hellénisme au quinzième siècle lui donna raison. Le mouvement était si irrésistible

qu'il emporta ceux-là mêmes qui prétendaient revenir au christianisme primitif et qui prenaient au pied de la lettre le spiritualisme évangélique. Les réformateurs poursuivirent, sans s'en douter, la réaction séculaire contre le christianisme traditionnel. Au dix-huitième siècle il y eut une explosion de sentiments hostiles au christianisme et même à toute religion. C'est que l'on confondit la religion avec une forme religieuse qui ne donnait pas satisfaction aux besoins les plus légitimes de l'esprit humain.

Les philosophes du dernier siècle répudièrent le christianisme, parce qu'il enlevait à l'homme le plus beau don de Dieu, la liberté de penser. Aujourd'hui nous avons bien d'autres griefs encore contre la religion du passé. S'il y a des aspirations légitimes, ce sont certainement celles qui demandent la réalisation dans l'ordre civil et politique des dogmes de la liberté et de l'égalité. Cependant nous entendons invoquer l'Évangile par des chrétiens sincères pour légitimer l'esclavage! Nous entendons prêcher le despotisme au nom de l'Évangile! Nous avons vu des hommes, se disant les organes du Christ, bénir un jour la liberté et la maudire le lendemain! Faut-il s'étonner si un pareil spectacle a soulevé des colères redoutables, et si du sein de la démocratie une voix s'est élevée qui a parlé d'étouffer dans la boue une Église qui se prostituait dans la boue?

Les vrais ennemis du christianisme ne sont pas ceux qui l'attaquent, ce sont ses imprudents apologistes, ou les hommes plus coupables qui l'exploitent au profit de leur ambition et de leur cupidité. Nous convions tous ceux auxquels la religion tient à cœur, de séparer leur cause de celle d'alliés qui la compromettent. Le christianisme doit se transformer, s'il veut reconquérir l'influence qu'il perd journellement. Il faut qu'il donne satisfaction sincère à des sentiments, à des idées qui sont devenus d'impérieux besoins, sinon c'en est fait du christianisme. Pour cela il faut cesser de soutenir qu'une religion, prêchée il y a dix-huit siècles, est le dernier mot de Dieu, et que l'humanité y est enchaînée à jamais; il faut renoncer aussi au respect superstitieux que l'on prodigue à quelques feuilles de papier que l'on décore du nom d'Écriture Sainte; il faut chercher ses inspirations, non dans le tombeau du passé, mais dans la conscience de l'humanité, telle qu'elle se développe sous l'inspi-

ration de Dieu. Le christianisme progressif trouvera des défenseurs ardents là où le christianisme immuable rencontre des ennemis acharnés. Si le premier peut sauver la religion et la société, il est pour nous de toute évidence que le second perdra l'une et l'autre.

III.

C'est au point de vue du développement progressif de l'humanité que nous considérons le christianisme dans ces *Études*. Loin de lui être hostile, nous voyons dans la religion chrétienne la loi de vie pour l'avenir comme pour le passé, mais à une condition, c'est qu'elle soit ouvertement et franchement progressive. Nous espérons faire partager cette conviction à tous ceux qui étudieront le christianisme historique sans prévention, comme nous l'avons fait nous-même. Le christianisme primitif n'est point le nôtre, et il ne peut plus être le nôtre. Jésus-Christ ressusciterait au dix-neuvième siècle, en prêchant la doctrine évangélique, que les hommes ne le comprendraient pas. Que l'on nous dise où sont ceux qui vendraient leurs biens pour les donner aux pauvres, et pour suivre le docteur de la pauvreté! Que l'on nous dise où sont ceux, pauvres ou riches, qui renonceraient à la production des richesses, dans l'attente de la consommation finale! Que l'on nous dise où sont ceux qui déserteraient le mariage et les agitations de la vie politique, pour prendre leur croix, en laissant le monde à César! Que l'on nous dise où sont ceux qui cherchent leur patrie dans la céleste Jérusalem, et qui dédaignent tous les intérêts, tous les liens de cette terre! Qu'est devenu le spiritualisme exalté qui entraîna des milliers de fidèles au désert? Ceux-là mêmes qui prétendent fuir la société, en prenant le titre de moines, fuient le désert pour se mêler à la société. L'Église qui se dit l'organe de Celui qui est né dans une crèche et qui est mort sur une croix, est en tout le contrepied de l'humilité du Christ. Cette contradiction entre le christianisme actuel et le christianisme primitif est la condamnation de ceux qui pensent que l'idéal évangélique est le dernier mot de Dieu; c'est la condamnation de ceux qui ont la prétention d'être les dépositaires de la vérité absolue.

A d'autres égards, cette même contradiction est la justification de l'Église. L'Église ne peut plus être, au dix-neuvième siècle, ce qu'était la chrétienté primitive : cela impliquerait l'immobilité, et l'immobilité, c'est la mort. Par cela seul que l'Église vit, elle avance malgré elle avec l'humanité. C'est parce qu'elle a suivi ce progrès, qu'elle a conservé quelque influence sur les esprits. Si elle veut étendre son action, et reconquérir le monde qui lui échappe, il faut qu'elle entre résolument dans une voie où jusqu'ici elle semble marcher, sans en avoir conscience. Nos paroles s'adressent surtout aux églises séparées ; les plus avancées sont déjà dans l'ordre d'idées que nous signalons comme le seul qui puisse sauver la religion. Quant à l'église romaine, ses prétentions séculaires, sa tradition lui défendent de se rallier autour du drapeau d'un christianisme progressif. Est-ce à dire qu'elle soit condamnée à mourir, et qu'il faille hâter sa fin en lui faisant une guerre de destruction ? Ce qui paraît impossible aux hommes, est possible à Dieu. Il a déjà régénéré des nations qui paraissaient mortes ; il peut aussi rendre la vie à une église qui semble porter en elle tous les signes de la mort. Une révolution peut accomplir ce miracle, en éclairant les esprits sincèrement religieux. Quant à ceux qui s'obstineront à rester des momies, ils subiront la condition de tout ce qui est poussière de mort.

Il y a des hommes qui désespèrent de l'avenir religieux de l'humanité, et ce même désespoir maintient dans le catholicisme ceux qui craignent qu'avec le christianisme traditionnel toute foi disparaîtra de la terre. A ces partisans du passé nous dirons qu'ils poursuivent une œuvre impossible ; jamais ils ne ramèneront le genre humain à des croyances qui sont en opposition avec ses sentiments, ses idées et ses besoins ; nous leur dirons encore qu'ils ouvrent les yeux, qu'ils sortent un instant des étroites limites de leur orthodoxie et ils verront la foi vive et ardente chez des sectes qui n'ont plus rien du christianisme historique que le nom. A ceux qui pensent que les religions s'en vont, nous répondrons qu'ils mutilent la nature humaine, que la foi est un élément de notre nature, aussi bien que la raison. Nous en concluons que la religion est impérissable, qu'elle subsistera aussi longtemps que l'humanité. Si donc le genre humain est destiné à vivre encore, il est

impossible qu'il n'ait pas une religion, car la religion est le pain de vie de l'âme.

Comment se fera la transformation religieuse que l'humanité attend? C'est là le mystère de l'avenir. Tout ce que la philosophie de l'histoire peut affirmer, c'est que la religion future procèdera du christianisme, comme le christianisme est procédé du passé. Elle peut prévoir encore que, de même que l'établissement de la religion chrétienne a été favorisé par une de ces révolutions dont Dieu a le secret, de même des révolutions favoriseront un nouveau développement du christianisme. Pour ceux qui veulent se servir de leurs yeux pour voir, ceci est déjà plus qu'une hypothèse. Est-ce à dire qu'il faille se fier exclusivement à la Providence, et que l'humanité doive attendre, les bras croisés, que Dieu fasse des miracles pour la sauver? La liberté est un élément essentiel de la vie de l'humanité, et son importance augmente à mesure que l'homme gagne la conscience de l'action qu'il exerce sur sa destinée. A l'avénement du christianisme, le monde était encore passif; il ne croyait pas à sa liberté, il ne croyait pas même à la liberté des dieux qu'il adorait; un aveugle fatalisme gouvernait toutes choses sur la terre comme au ciel. Aujourd'hui le sentiment de la liberté est puissant, à côté de la conviction d'un gouvernement providentiel. C'est dire que la responsabilité de l'homme a également grandi. S'il sent qu'il fait sa destinée, il doit aussi agir en conséquence. Dieu ne l'aidera qu'à condition qu'il s'aide lui-même. Quel est le devoir qu'il a à remplir dans le domaine religieux? Il doit manifester ses convictions et agir en conformité de ses croyances. Alors il aura mérité que Dieu vienne à son aide, et cet appui ne lui manquera pas.

LIVRE I.

SOURCES DU CHRISTIANISME.

CHAPITRE PREMIER.

LE CHRISTIANISME ET L'ANTIQUITÉ.

Il ne se fait pas de révolution subite dans le monde moral. L'humanité avance vers l'accomplissement de sa destinée par un progrès incessant, mais lent et insensible. Chaque âge profite des travaux antérieurs et contient en germe un développement futur. L'antiquité a préparé le christianisme. L'Évangile est tout ensemble un legs du passé et une prophétie de l'avenir. Par quels liens se rattache-t-il au monde ancien ? quels sont les sentiments et les idées qui en ont fait le principe d'une ère nouvelle ?

Quand on compare l'antiquité à l'humanité actuelle, on est frappé d'une différence fondamentale. Il y a aujourd'hui dans les intelligences un esprit d'unité qui domine les variétés résultant du climat et des nationalités. Les peuples anciens vivaient isolés. Dans l'Orient se développent, à l'ombre des sanctuaires, des civilisations qui restent ignorées de l'Occident. La Grèce déploie dans de petites cités divisées, hostiles, les richesses de son admirable génie. Rome naît et grandit dans l'obscurité. Cependant les barrières qui séparent les peuples finissent par tomber. La guerre les rapproche, la conquête les unit. Les doctrines, les religions entrent en contact; en se mêlant, elles perdent la raideur et l'esprit exclusif qui carac-

térisent les idées nées dans la solitude. Un certain nombre de dogmes et de croyances se dégagent du chaos des sectes philosophiques et religieuses. C'étaient les germes d'une phase nouvelle de l'humanité. Les astronomes disent que la matière des astres se prépare et se rassemble dans le ciel avant qu'ils se forment. De même à la fin de l'antiquité, les idées et les sentiments qui devaient produire le christianisme existaient épars dans le monde moral. Il ne manquait qu'une force pour concentrer ces éléments et pour les vivifier. C'est ce qu'a fait Jésus-Christ.

Le christianisme n'est donc pas une conception entièrement nouvelle. Une religion sans racines dans le passé est une impossibilité absolue. Pour que la semence germe et fructifie, il faut que le sol soti préparé à la recevoir. Une religion qui n'aurait aucun lien avec l'humanité, serait une langue inintelligible, un son qui frapperait l'oreille, mais qui n'aurait pas de retentissement dans l'intelligence et dans le cœur. Les dogmes qui forment l'essence du christianisme avaient été reconnus ou aperçus par les révélateurs et les penseurs de l'Orient et de la Grèce (1). Mais les religions y mêlaient des erreurs et les philosophes d'interminables disputes. Le christianisme s'empara des vérités constantes; il les dépouilla des superstitions qui les obscurcissaient, il rejeta l'esprit de discussion qui engendre le doute : les résultats des recherches philosophiques devinrent des croyances (2).

Comment se fit cette transformation? C'est là le mystère des révélations. Jamais l'action de la Providence sur l'humanité n'est plus éclatante que dans les époques solennelles de rénovation religieuse. Les chrétiens ont fait du fondateur du christianisme le Fils de Dieu; ils ont attribué à son amour pour les hommes son passage sur cette terre. La philosophie peut accepter l'idée. Elle ne croit point que le Christ soit Dieu, parce qu'elle ne peut pas croire que

(1) *Lactant.*, Divin. Instit., VII, 7 : « Facile est docere pœne universam veritatem per philosophos et sectas esse divisam... Si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis».

(2) *Chateaubriand*, Études historiques : « Le christianisme, portant en lui sa propre lumière, a recueilli toutes les lumières qui pouvaient s'unir à son essence. C'est une sorte d'éclectisme supérieur, un choix exquis des plus pures vérités. »

le Créateur devienne créature. Mais la différence qui sépare les philosophes des croyants n'est pas aussi grande qu'on le suppose. Qu'importe que Jésus-Christ soit un avec Dieu, comme Fils coéternel au Père, ou comme homme? Au point de vue de la domination de l'Église, il y a certes un abîme entre les deux conceptions; mais au point de vue du développement progressif de l'humanité, la venue du Christ est un fait providentiel, alors même que l'on ne verrait en lui qu'un prophète comme Moïse, et la *bonne nouvelle* est une parole inspirée par Dieu, quel que soit l'organe qu'il ait choisi pour la communiquer au monde. Et à qui devons-nous ce bienfait, sinon à l'infinie charité du Créateur pour ses créatures? Oui, il a fallu une effusion de l'amour divin pour sauver l'humanité. Le sentiment de la charité manquait au monde ancien; de là l'esprit de division, la guerre des classes, l'esclavage et la décadence. Il fallait unir de nouveau les hommes, les pénétrer des idées de fraternité et d'égalité que la philosophie avait aperçues, mais qui étaient restées stériles dans ses mains. C'est la charité qui produisit cette révolution, le plus étonnant des miracles opérés par Jésus-Christ[1].

Le christianisme est le but auquel aboutissent toutes les spéculations philosophiques et religieuses de l'antiquité ; on peut donc affirmer qu'il a hérité de toutes les religions et de toutes les philosophies. Le lien nous échappe parfois; mais qu'importe? il n'existe pas moins. Le mosaïsme recueille les conceptions du génie sacerdotal de l'Égypte et de l'Orient. Jésus-Christ continue Moïse; il vient, non détruire la loi ancienne, mais la compléter. L'Évangile n'est pas une doctrine, c'est un feu qui échauffe les âmes. Mais il faut une doctrine à toute religion. Saint Paul en jette les bases; elle se développe sous l'influence de la philosophie grecque.

(1) « L'unique objet de l'Écriture est la charité. » PASCAL.

CHAPITRE II.

BOUDDHISME, MAZDÉISME ET CHRISTIANISME.

—

Le christianisme, comme toutes les religions qui gouvernent aujourd'hui les âmes, est né en Asie. C'est donc dans l'Orient que nous devons chercher ses racines. A l'époque où Jésus-Christ prêcha la *bonne nouvelle*, trois puissantes religions régnaient en Asie. L'hellénisme envahit l'Orient à la suite des phalanges d'Alexandre, mais il n'eut pas la force de s'assimiler les peuples qui se rattachent à Moïse, à Zoroastre et au Bouddha. Le *bouddhisme* avait effacé momentanément le brâhmanisme; il dominait dans une grande partie de l'Asie. Quand on tient compte du prosélytisme ardent des bouddhistes, et des relations qui existaient entre le vaste empire des Séleucides et l'Inde, l'on ne peut douter que la religion qui eut la puissance de briser les barrières de la Chine, ne se soit répandue également dans l'Asie occidentale. Nous avons apprécié ailleurs la doctrine du Bouddha (1). A première vue, ce que l'on appelle l'athéisme bouddhique semble éloigner toute idée de parenté entre le bouddhisme et le christianisme. Mais, comme on l'a remarqué bien des fois, la théologie tient une très-petite place dans la prédication évangélique et dans la chrétienté primitive; ce sont certains sentiments qui y dominent plutôt que des idées abstraites. Et quel est le sentiment qui inspire l'enseignement du Christ? La charité; c'est aussi la charité qui animait l'âme aimante du Bouddha. Quel est le caractère distinctif du bouddhisme? C'est un spiritualisme désordonné, le mépris du monde et de la vie, poussé jusqu'à un désir effréné de la mort. Ce même spiritualisme, avec tous les excès qui l'accompagnent, respire dans les sermons et les paraboles de Jésus-Christ. En se développant, le christianisme prit de plus en plus les allures et les tendances de l'église bouddhique.

(1) Voyez le Tome I de mes *Études*, p. 244-260 (de la 2e édition).

Les Pères de l'Église sont unanimes à dire que la sainte existence des moines est la réalisation de la perfection évangélique, c'est-à-dire de l'essence même du christianisme. Or, les bouddhistes ont eu des couvents, six siècles avant l'établissement du christianisme, et le monachisme des disciples du Bouddha ressemble, trait pour trait, au monachisme des chrétiens. Les analogies sont si intimes, si précises, que l'on doit admettre un lien entre les deux croyances. Vainement les écrivains chrétiens ont-ils cherché à échapper à la force de cette induction, en signalant les différences considérables qui séparent les sociétés chrétiennes et les états bouddhiques : quand on y regarde de près, ces prétendues différences deviennent de nouveaux rapports entre les deux religions. Le bouddhisme, dit-on, ignore la liberté; là où il règne, règne également le despotisme. Nous demanderons à ces apologistes imprudents du christianisme, si l'Évangile et le despotisme le plus dégradant ne régnaient pas ensemble à Constantinople? Ne se donnent-ils pas encore la main au dix-neuvième siècle? Si donc nous avons le bonheur de vivre sous un régime de liberté, est-ce à l'Évangile qu'il faut en rendre grâces, ou n'est-ce pas plutôt à la race germanique qui a neutralisé la funeste influence d'un spiritualisme excessif? C'est grâce aux Germains que l'Europe chrétienne n'est pas devenue la reproduction de l'Inde. Après cela, nous avouons qu'il est impossible de suivre dans l'histoire la chaîne qui unit le bouddhisme et le christianisme. Mais nous aurions mauvaise grâce d'invoquer notre ignorance pour nier des rapports qui sont clairs comme la lumière du soleil.

Les rapports du christianisme avec la doctrine des Mages sont tout aussi incontestables[1]. Déjà les Pères de l'Église ont remarqué la ressemblance qui existe entre les deux religions. Étonnés de trouver le saint sacrement de la messe chez des idolâtres, ils attribuèrent, dans leur horreur du paganisme, cette singulière analogie à l'ennemi du genre humain. L'explication n'est pas très-satisfaisante. Les livres sacrés des Parses ont jeté quelque lumière sur un des points les plus obscurs des origines chrétiennes. Jésus-

(1) Voyez le Tome I de mes *Études*, p. 277-282.

Christ dit à ses disciples : « *Je suis le pain de vie. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle : car ma chair est vraiment nourriture, et mon sang est vraiment breuvage...* » (1). L'idée de Dieu se faisant chair et donnant la vie à ceux qui mangent ce pain de vie, ne se rattache que de loin au repas pascal des Juifs; l'eucharistie mosaïque est un sacrifice, tandis que l'eucharistie chrétienne est un sacrement. Comment cette conception qui confond la raison humaine a-t-elle pris naissance? Elle existe en substance dans le mazdéisme. La personne divine, sous la forme d'un breuvage, entre dans l'homme et lui donne la vie; l'acte principal du culte consiste dans le sacrifice du *Hom*, accompli par le prêtre en présence et en faveur des fidèles. Le *Hom* est un végétal des montagnes; c'est aussi le plus ancien nom de Dieu dans la tradition de Zoroastre. Consacré, le *Hom* est Dieu lui-même; il donne la vie, parce que c'est la personne de Dieu qui est supposée mangée par l'homme (2). Cette analogie entre l'eucharistie mazdéenne et le sacrement chrétien serait un fait d'une importance capitale, s'il était établi que l'idée première du dogme fondamental du christianisme remonte à la tradition de Zoroastre. Mais l'obscurité qui couvre encore les origines du mazdéisme et l'incertitude qui règne toujours sur l'époque à laquelle furent rédigées les diverses parties des livres sacrés des Parses, ne nous permettent pas d'y insister.

Il y a d'autres liens entre le mazdéisme et le christianisme, sur lesquels il ne saurait y avoir un doute. Le dogme de la résurrection joue un rôle considérable, non-seulement dans la théologie chrétienne, mais dans l'établissement même du christianisme. L'on peut dire que l'église chrétienne a son point de départ dans la résurrection du Christ. Or, à quelle religion appartient cette idée que l'homme, après sa mort, renaît corps et âme? Elle était très-répandue chez les juifs, ce qui explique la facilité avec laquelle les disciples de Jésus-Christ ajoutèrent foi à un miracle impossible. Mais de qui la tenaient-ils? Ce n'est pas de la tradition mosaïque, qui ignorait jusqu'à la croyance de l'immorta-

(1) Jean, VI, 48-59.

(2) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Zoroastre*, T. VIII, p. 816, s.

lité. Malgré leur répugnance à chercher dans l'Orient les germes du christianisme, les écrivains chrétiens sont obligés d'avouer que le dogme de l'immortalité date de l'exil des Israélites. L'on ne peut donc, sans fermer de parti pris les yeux à la lumière, nier l'origine mazdéenne de cette doctrine fondamentale; ce qui suffit pour rattacher le christianisme à la religion de Zoroastre. Dès lors nous pouvons négliger des croyances plus secondaires, telles que celle des anges et des démons, bien qu'elles aient aussi leur importance comme élément des superstitions chrétiennes. Les anges et les démons figurent sur toutes les pages de l'Évangile; le maître y croit aussi bien que ses disciples; ainsi celui que les chrétiens adorent comme Fils de Dieu, procède à cet égard de Zoroastre.

Si le christianisme a des rapports avec le bouddhisme et le mazdéisme, est-ce à dire qu'il soit un plagiat des religions orientales? Quand nous disons que le christianisme a sa source dans les doctrines antérieures, nous n'entendons pas dire qu'il en découle, comme un système philosophique naît d'un autre. Il y a à chaque époque un ensemble d'idées et de croyances qui sont le produit du travail incessant de l'humanité. Les plus grands génies sont dominés par l'esprit général de leur temps, alors même qu'ils frayent la voie à un nouveau développement de la science. Comment les révélateurs échapperaient-ils à une loi qui n'admet pas d'exception, puisqu'elle est fondée sur la nature de l'homme? Ce que nous venons de dire des croyances mazdéennes, en est une preuve bien frappante. Il se peut que ni Jésus-Christ, ni aucun de ses contemporains, n'ait connu l'existence de Zoroastre et de sa doctrine; cela n'empêche pas que le Christ et ses disciples, en parlant d'anges et de démons et en prêchant la résurrection, ne procèdent du mazdéisme. Il en est de même du spiritualisme bouddhique. Nous n'entendons pas faire de Jésus-Christ un disciple du Bouddha; il est certain toutefois que la conception de la vie qui dérive d'un spiritualisme excessif était répandue dans toute l'Asie. Comme elle a un attrait tout particulier pour les âmes religieuses, les Juifs ont pu l'adopter aussi bien que les autres peuples de l'Orient; de fait nous la trouvons chez les Esséniens. Jésus-Christ aussi s'en est inspiré : esprit essentiellement religieux, il a dû avoir les défauts

de ses qualités. Mais tout en ayant leurs racines dans le passé, les religions font faire à l'humanité un nouveau pas vers l'avenir. La supériorité du christianisme sur le bouddhisme et le mazdéisme est incontestable. Nous ne la chercherons pas dans l'esprit de liberté qui fait défaut à l'Orient, tandis qu'il caractérise l'Europe chrétienne : nous avons déjà dit, et la suite de notre travail le prouvera à l'évidence, que les peuples modernes doivent ce bienfait non à la religion, mais au sang germain qui coule dans leurs veines. Le christianisme l'emporte sur les religions de l'Orient par sa conception de Dieu. Le bouddhisme aboutit à un panthéisme effréné, à l'annihilation des créatures. Le mazdéisme reconnait à peine un Dieu créateur : n'apercevant pas le lien qui unit l'homme à Dieu, comment aurait-il vu dans tous les hommes des frères, qui doivent s'aimer, parce qu'ils sont unis en Dieu?

CHAPITRE III.

MOSAÏSME ET CHRISTIANISME.

Le fondateur du christianisme est né dans la Judée; il a prêché la parole de vie aux Juifs; il est mort victime de leur haine. Ces circonstances extérieures marquent les desseins de la Providence. Le christianisme procède de l'antiquité tout entière, mais plus spécialement du mosaïsme(1). Dans la pensée de Jésus-Christ, sa prédication n'est pas une innovation, c'est le développement d'une doctrine antérieure : « Il n'est pas venu abolir la Loi et les prophètes, mais les accomplir » (2). Le mosaïsme était digne de donner naissance au Christ. Aucune religion de l'antiquité n'avait une notion aussi pure, aussi élevée de la divinité. Le panthéisme est le vice

(1) Les Pères de l'Église sont unanimes sur ce point. *Origène* dit du christianisme : ἤρτηται τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ (c. *Cels.*, I, 2. — Cf. *Euseb.*, Præp. Evang., XIV, 3)

(2) *Matthieu*, V, 17.

patent ou caché de tous les systèmes religieux ou philosophiques des anciens. Moïse distingue nettement Dieu du monde, dont il est le créateur. Cette idée creuse un abîme entre Dieu et l'homme. Si l'humanité se rattache à son auteur, ce n'est pas pour s'y confondre, c'est pour puiser dans son origine divine les principes de charité et de fraternité qui doivent la régir. L'on ignore si ces hautes vérités remontent à Moïse, ou si elles se sont développées successivement dans le cours des âges. Ce qui est certain, c'est qu'elles n'avaient point pénétré dans la conscience générale des Hébreux. L'observance des cérémonies légales étouffa la charité(1). Quant à la fraternité, elle ne put se faire jour à travers l'orgueil d'une race qui se glorifiait de son alliance avec Jéhova. Le sentiment religieux lui-même finit par s'altérer et se perdre dans une partie de la nation.

On sait qu'au retour de l'exil, une vie nouvelle anima les juifs. Sous l'influence de ce mouvement religieux, la nation se partagea en trois sectes. Les *Saducéens* avaient la prétention de suivre le pur mosaïsme; ils ne reconnaissaient d'autre loi que le Pentateuque; mais à force de respecter la lettre, ils tuaient l'esprit. Comme l'immortalité de l'âme n'était pas écrite dans un texte, ils la rejetaient. C'était détruire le sentiment religieux : quand on sépare l'homme de l'éternité, il ne lui reste plus de lien avec Dieu. Le sacudéisme est l'épicuréisme des juifs, la religion des classes riches qui ne songent qu'à jouir des biens de la terre(2). Quant aux *Pharisiens*, leur nom est devenu une injure que les sectes religieuses se renvoient l'une à l'autre (3). Les Pharisiens étaient les savants, les docteurs du judaïsme; comme les Saducéens, ils s'attachaient au texte de la Loi, mais au lieu de la développer et de l'élargir, ils la rétrécissaient par leurs interprétations. Cependant ils conservaient

(1) « Lex, justitiæ tenax, clementiam non habebat ». *Hieronym.*, Ep. ad Damas. (T. IV, P. I, p. 149).

(2) *Joseph.*, Antiq., XVIII, 1. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 69-72.

(3) Luther voyait le phariséisme incarné dans le catholicisme. Lui-même fut ensuite traité de pharisien par les anabaptistes. Voyez d'autres traits de ces disputes dans *Ersch*, Encyclopädie, au mot : *Pharisäer*, Sect. III, T. 22, p. 34.

l'instinct, le besoin de la religion; ardents défenseurs de l'immortalité de l'âme, leurs prières et leurs aumônes attestent l'influence bienfaisante du mosaïsme. Mais l'hypocrisie viciait leurs vertus; ils n'avaient pas la charité qui unit, ils étaient animés par l'orgueil qui divise (1). Il y a entre le pharisaïsme et l'esprit chrétien une opposition fondamentale. Elle éclate dans les Évangiles. Jésus-Christ, si plein de mansuétude et d'indulgence, n'a que des paroles de colère contre les Pharisiens : « *Malheur à vous, hypocrites, parce que vous payez la dîme et que vous ne tenez aucun compte de la justice, de la miséricorde et de la foi. Guides aveugles qui filtrez le moucheron et avalez le chameau* ». Le pharisaïsme, comme la philosophie des païens, était infecté d'un vice que l'on retrouve partout dans l'antiquité, l'esprit aristocratique. « Les Pharisiens recherchaient les premières places dans les synagogues, ils aimaient qu'on les saluât dans les places publiques et qu'on les appelât maîtres ». Il fallait à l'humanité une doctrine plus large. « *Ne veuillez pas être appelés maîtres*, dit Jésus, *car vous n'avez qu'un maître, et vous êtes tous frères. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Car quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera, sera élevé* » (2).

Les rapports du christianisme avec la troisième secte, les *Esséniens*, sont l'objet d'une vive controverse entre les chrétiens et les philosophes. Ceux-ci ne voient dans le christianisme qu'une copie de l'essénisme, tandis que ceux-là transforment les solitaires juifs en disciples du Christ. Nous avons dit ailleurs qu'il y a d'incontestables analogies entre la doctrine de Jésus-Christ, et les croyances des Esséniens (3). Les Esséniens enseignaient comme Jésus qu'il faut chercher la faveur de Dieu, non en accomplissant les cérémonies de la Loi, mais en sanctifiant le cœur. Comme le Christ, ils ramenaient toute la religion à l'amour de

(1) *Origène* dérive le nom de pharisien du mot hébreu *phares*, qui signifie *diviser*. « Les pharisiens, dit-il, se séparaient du reste des hommes, disant : ne m'approchez pas, car je suis pur » (*Origen.*, Comment. in Matth., Op., T. III, p. 843).

(2) *Matthieu*, ch. XXIII.

(3) Voyez sur l'essénisme le Tome I de mes *Études*, p. 420-425.

Dieu, principe de l'amour des hommes. Leurs sentiments s'accordaient si bien avec le christianisme, que les Pères de l'Église les prirent pour des chrétiens. C'était de part et d'autre la même préoccupation d'une vie sainte, l'indifférence, presque le dédain de la science, l'amour de la paix, de la chasteté, de la pauvreté; le détachement du monde, la communauté des biens, marque de charité et de fraternité (1). Quand il y a des rapports si intimes entre une secte judaïque et le christianisme, qui lui-même n'était dans le principe qu'un parti juif, n'est-il pas plus que probable que Jésus-Christ s'inspira de préférence de cette face du judaïsme (2)? Si les écrivains chrétiens le nient, c'est qu'ils veulent à toute force faire du Christ un être supérieur à l'humanité, un être divin, sinon le Fils de Dieu. Mais dans leur zèle excessif, ils oublient les paroles de Jésus-Christ; ils vont jusqu'à dire qu'il répudie l'essénisme et ses tendances ascétiques; et néanmoins ils sont obligés d'avouer que ces mêmes tendances dominaient chez ceux qui avaient entendu la prédication de la bonne nouvelle, et qui n'avaient qu'un désir, celui d'entrer dans le royaume de Dieu (3).

Toutefois ce serait aller au-delà du vrai, de dire que Jésus-Christ ne fut qu'un missionnaire essénien. L'essénisme avait son principe dans la Loi Ancienne, mais il s'y mêlait des éléments orientaux qui le rapprochaient de l'Inde plus que de l'Occident. Tout en pratiquant l'égalité, il admettait divers degrés d'initiation : l'inégalité des castes reparaissait au sein d'une société

(1) Les rapports entre le christianisme et l'essénisme ont été relevés par les libres penseurs, ennemis de la religion chrétienne. Cette filiation a aussi trouvé de l'appui chez les historiens et chez les philosophes. *Staeudlin* (Geschichte der christlichen Moral, T. I, p. 572) soutient que Jésus-Christ fut élevé par les Esséniens: il en fait un missionnaire, un prophète de cette secte. Les mêmes idées ont été mises en avant par *P. Leroux* et *J. Reynaud* (Voyez le Tome I de mes *Études*).

(2) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, T. I, p. 165, 295, 19, s.; 116-123, 265, s.

(3) L'un des derniers historiens du christianisme dit qu'il faut manquer de tout sens historique, pour ne pas voir que les Esséniens furent les précurseurs de Jésus-Christ (*Gfrörer*, Geschichte des Christenthums, T. I, p. 153).

d'égaux(1). Quelque intimes qu'on suppose les liens entre les Esséniens et Jésus-Christ, ils ne diffèrent pas, au fond, des rapports qui existent entre le christianisme et l'antiquité tout entière : il s'en inspira, mais en le dépassant. L'essénisme n'était qu'une secte, moitié juive, moitié orientale, tandis que le christianisme est un mouvement immense qui s'adresse à l'humanité entière ; il absorba les éléments qui contribuèrent à sa formation. Dès que Jésus-Christ parait, les Esséniens s'effacent.

Tel était l'état de la société juive, lorsque Jésus-Christ annonça qu'il venait accomplir la Loi et les prophètes. Le mosaïsme ne pouvait devenir la religion de l'humanité qu'à l'aide d'une révélation nouvelle. En vain Moïse et les prophètes conçurent-ils les idées d'unité, de fraternité, de charité; ils n'eurent pas la puissance de transformer la nationalité hébraïque. Le caractère exclusif de l'ancienne loi empêcha les germes d'avenir qu'elle renfermait de fructifier. En apparence le monothéisme juif exclut toute idée de nationalité; car le Dieu un est nécessairement le Dieu de tous les hommes, et tous les peuples sont égaux à ses yeux. De fait le Dieu un que les Juifs adoraient était plus particulièrement le Dieu de leur race, de la race élue. Il en résulta que la conception de Dieu fut profondément viciée, ainsi que toutes les idées qui en découlent. Les juifs croyaient à l'unité, mais ils la concevaient sous la forme d'une domination temporelle qui flattait l'orgueil du peuple élu. Leurs livres sacrés enseignaient que les hommes sont frères, et les juifs évitaient le contact d'un étranger comme d'un être impur. Le mosaïsme était une doctrine de charité; cependant Jésus-Christ reproche aux juifs leur dureté de cœur (2); les Pères de l'Église les accusent de n'aimer ni Dieu, ni les prophètes, ni leur prochain (3); Maimonide, le sage, l'humain docteur, enseigne que si un idolâtre tombe dans l'eau, un juif ne doit pas l'empêcher de mourir (4). Ainsi le mosaïsme était resté une religion nationale.

(1) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 76, 83.

(2) *Matthieu*, XIX, 8.

(3) *Justin.*, Dialog. c. Tryph., c. 93 : οὔτε πρὸς Θεὸν, οὔτε πρὸς τοὺς προφήτας, οὔτε πρὸς ἑαυτοὺς φιλίαν ἢ ἀγάπην ἔχοντες, οὐδέποτε ἐδείσχητε.

(4) *Basnage*, Histoire des juifs, livre VI, ch. 28.

Ce caractère altéra l'essence même de la religion. Aujourd'hui la religion est un rapport essentiellement individuel qui lie l'homme à Dieu. Il n'en était pas ainsi dans le judaïsme. Jéhova avait fait alliance avec la nation ; pour profiter du bénéfice de ce contrat, il fallait appartenir au peuple avec lequel Dieu l'avait formé. C'est la raison pour laquelle les docteurs juifs échouèrent dans leur œuvre de propagande; malgré le zèle qui les animait, ils ne pouvaient réussir. Leur prosélytisme était un cercle vicieux : ils voulaient étendre l'empire du Dieu un sur toute la terre, et ils demandaient que toutes les nations se fissent juives. Cela était impossible, car cela est contraire aux desseins de Dieu. Pour devenir le Dieu de toutes les nations, Jéhova devait cesser d'être le Dieu des juifs. C'est en ce sens que Jésus-Christ accomplit la Loi.

CHAPITRE IV.

LE CHRISTIANISME ET LA PHILOSOPHIE.

---

§ I. *La philosophie prépare le christianisme.*

I.

La loi du progrès qui régit le genre humain implique que rien ne se produit dans le monde moral qui n'ait ses racines dans le passé et qui ne serve de préparation à l'avenir. A entendre les partisans d'une révélation miraculeuse, la philosophie ancienne ferait exception à cette loi. Jésus-Christ étant Fils de Dieu, n'est-ce point un sacrilége de dire que la sagesse humaine a préparé l'Évangile? Si impiété il y a, elle est du côté de ceux qui flétrissent et maudissent tout le travail de l'humanité, antérieur à la venue du Christ. Ils ne s'aperçoivent point, dans leur zèle, que leurs malédictions remontent jusqu'à Dieu. Personne ne croit plus que la philosophie païenne soit l'œuvre du diable; ceux qui la répudient

comme telle, ne prouvent qu'une chose, leur inintelligence et leur étroitesse d'esprit : aveugles qui ne s'aperçoivent pas, qu'en voulant ramener les hommes au christianisme, ils les en éloignent! C'est à la philosophie à prendre en main la cause des penseurs de la Grèce et de Rome ; leur cause est celle de l'humanité, car il s'agit d'établir que la vérité se révèle progressivement par l'intermédiaire de la raison. Le lien qui existe entre le christianisme et la philosophie est la preuve la plus éclatante de ce dogme. Rappelons aux orthodoxes modernes, que déjà les Pères de l'Église l'ont reconnu. Saint *Clément* compare la philosophie à la Loi de Moïse : la première, d'après lui, a préparé les gentils, et l'autre, le peuple élu, à la venue du Christ. *Origène* montre que l'intervention du Médiateur est permanente depuis l'origine des choses. Faisons un pas de plus dans la voie ouverte par les grands penseurs du christianisme ; dégageons l'idée de révélation de tout mélange miraculeux, et nous aurons cette consolante conviction que l'humanité, sous la direction de la Providence, fait elle-même sa destinée, qu'aucun de ses efforts n'est perdu, que les travaux du passé engendrent le présent et que le présent prépare l'avenir. Il en est ainsi de la philosophie dans ses rapports avec le christianisme.

La philosophie conduisit le monde ancien jusqu'au seuil de l'Évangile. Elle enseignait presque toutes les grandes vérités, qui forment la base du christianisme. Les affinités de la doctrine chrétienne avec la philosophie sont si intimes que saint *Augustin* dit : « Si les anciens Platoniciens pouvaient revivre, ils embrasseraient sans peine le christianisme, en changeant quelques mots et quelques maximes (1), ce que la plupart des Platoniciens nouveaux ont fait de notre temps. » Ces ressemblances frappèrent tellement les Pères de l'Église, qu'ils crurent trouver le mystère fondamental de la théologie chrétienne, la Trinité, dans les écrits de Platon (2). C'était

(1) « Paucis mutatis verbis atque sententiis » (*Augustin.*, De vera Religione, c. IV, n° 7).

(2) *Clement. Alexandr.*, Stromat., V, 14, p. 710, éd. Potter. — *Augustin.*, Confess., VII, 9; de Civit., X, 29, 2.

aller trop loin. Il est bien vrai que la notion du Verbe était universellement reçue par les philosophes, comme le dit saint *Athanase*(1), mais leur Trinité n'avait rien de commun avec la Trinité chrétienne : les vrais philosophes ne voulaient et ils ne pouvaient pas admettre que le Verbe eût paru dans la chair (2), et c'est cette dernière croyance qui constitue l'élément essentiel du dogme chrétien. Néanmoins la différence qui sépare la théodicée philosophique de la théodicée chrétienne, quelque considérable qu'elle soit, au point de vue de la théorie, a peu d'importance, quand il s'agit de rechercher les sources du christianisme. Tous ceux que les préjugés catholiques n'égarent point, avouent que l'Évangile n'est pas un système de théologie et que les premiers disciples du Christ ne furent guère des théologiens. Il y a dans l'Évangile un élément surnaturel, et un élément humain. Les miracles, la messianité du Christ, sa mission divine, toutes ces croyances sont par leur nature entièrement étrangères à la philosophie. Mais la prédication de Jésus-Christ est essentiellement morale, et sur ce terrain, il y a presque identité absolue entre le christianisme et la doctrine des philosophes.

En vain les écrivains chrétiens cherchent-ils à élever la morale évangélique si haut, que l'esprit humain, loin de pouvoir la produire, serait à peine capable de la comprendre; qui ne voit que ces prétentions sont dictées par le besoin de leur cause? Si le révélateur du christianisme est un être surhumain, il faut aussi que sa prédication soit au-dessus des forces de l'homme; sinon, à quoi bon le plus impossible des miracles, l'incarnation de Dieu? Mais ces superbes prétentions s'évanouissent devant les faits. Remarquons d'abord que les Pères de l'Église, quoiqu'intéressés à placer la prédication évangélique au-dessus de la sagesse humaine, avouent que la morale des philosophes ne diffère guère de la morale de Jésus-Christ : « Celui, dit *Lactance*, qui réunirait en un corps de doctrine la vérité éparse dans les diverses sectes philosophiques, serait certainement d'accord avec nous » (3). *Origène* s'exprime sur

(1) *Moehler*, Athanase le Grand, T. I, p. 207, note 1 (de la traduction).
(2) *Augustin.*, de Incarnat., 42.
(3) Voyez plus haut, page 26, note 1.

ce point comme saint *Jérôme* (1). Les Pères, quand la haine de la civilisation païenne ne les aveugle pas, n'hésitent pas à donner aux philosophes le nom de chrétiens (2). Il y a mieux. Vers le temps où les premiers disciples du Christ annoncèrent la bonne nouvelle aux gentils, un philosophe stoïcien écrivait des traités de morale à Rome. Or, il se trouve que la morale de Sénèque a tant de rapport avec celle de l'Évangile, que les écrivains chrétiens, pour s'expliquer cette étonnante ressemblance, imaginèrent les hypothèses les plus singulières, les unes plus insoutenables que les autres. D'abord ils forgèrent une correspondance entre Sénèque et saint Paul. Quand le faux fut dévoilé, ils supposèrent que le philosophe romain avait été initié aux croyances chrétiennes par les disciples du Christ. Ils ne voyaient pas que plus ils relevaient la parenté de la philosophie et de la morale évangélique, plus il devenait évident qu'une révélation surnaturelle était inutile, puisque la philosophie aboutissait aux mêmes enseignements que la parole du Fils de Dieu. La conclusion est invincible : les Sénèque, les Marc-Aurèle, les Epictète étaient chrétiens, sans connaître le Christ. Quelle preuve plus frappante pourrions-nous alléguer d'une révélation permanente de Dieu par l'humanité ?

II.

Cependant les catholiques modernes continuent à répudier tout lien de filiation entre le christianisme et la philosophie ancienne, comme une injure pour le Fils de Dieu. La philosophie, dit un des défenseurs les plus modérés de la révélation, donnait une fausse notion de la divinité, et une idée tout aussi erronée des rapports de l'homme avec Dieu, ainsi que de la destinée humaine(3). Il nous faut

(1) *Origen.*, Homil. 14 in Genes. (Op., T. II, p. 98). — *Hieronym.*, in Esai., X: « Stoïci nostro dogmati in plerisque concordant. »

(2) *Minuc. Felix*, Octav. 20 : « Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est, Deum unum multis licet designasse nominibus; ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc christianos ».

(3) *Doellinger*, Origines du christianisme, T. I, p. 29, ss., de la traduction.

donc entrer dans quelques détails. Notre tâche est facile : nous n'avons qu'à répéter ce que nous avons dit dans les premiers volumes de nos *Études*.

Les écrivains catholiques posent mal la question. Ils insistent sur les différences qui se trouvent entre les spéculations philosophiques de l'antiquité et les conceptions chrétiennes, et dans ce parallèle, ils ne considèrent pas même les sentiments de la chrétienté primitive, ils prennent pour terme de comparaison les enseignements de la théologie du dix-neuvième siècle. Avec un pareil point de départ, il est impossible qu'ils arrivent à la vérité. Il n'est pas vrai que les disciples du Christ, et les Pères des trois premiers siècles, aient eu une doctrine arrêtée sur Dieu et l'homme, et sur les rapports entre la créature et le créateur; il y a encore chez eux bien des hésitations, bien des inexactitudes même, si on les juge d'après nos idées actuelles. Cela explique comment les saints Pères ont pu dire que tout le christianisme était épars dans les diverses écoles de philosophie; les différences qui séparent les doctrines philosophiques des croyances religieuses les frappaient moins que les analogies, par une raison très simple, c'est qu'ils étaient plus près de la philosophie ancienne d'où ils procédaient que de la théologie moderne. Les ressemblances leur paraissaient tellement considérables qu'ils craignaient que l'autorité de la révélation n'en souffrît. Voilà pourquoi ils imaginèrent des communications entre les philosophes et la loi ancienne, afin de faire passer Platon et Aristote et toutes les sectes qui dérivent de ces grands maîtres pour des disciples de Moïse. Leurs hypothèses, les unes plus absurdes que les autres, témoignent contre la révélation au lieu d'en prouver l'existence : en effet elles attestent la parenté la plus intime entre les croyances des chrétiens et celles des philosophes. Puisqu'il n'est pas vrai, comme le dit saint *Clément*, que les philosophes les aient empruntées ou volées à l'Écriture Sainte, il faut bien admettre qu'elles sont un produit de la raison humaine. Il est donc prouvé, par l'aveu même de ceux que l'Église honore comme ses Pères, que la raison, sans le secours d'aucune espèce de révélation miraculeuse, a conduit le genre humain au seuil du christianisme. Nous ne prétendons pas autre

chose. Nous ne disons pas que le christianisme soit la copie de la philosophie. Nous ne contestons pas qu'il n'y ait des différences, nous ne nions pas la supériorité du christianisme, mais les différences ne sont pas un abime, et la supériorité s'explique par le progrès naturel des idées; elle n'est pas même absolue, car il y a plus d'un point dans lequel la conscience moderne se prononce pour la philosophie contre le christianisme.

L'on a souvent dit que les philosophes considéraient surtout Dieu comme la cause première, qu'ils y voyaient un principe intelligent plutôt que l'amour. Cependant saint Augustin avoue que Platon lui a fait connaître le vrai Dieu, et il a raison : si toute la doctrine chrétienne n'est pas dans la conception de Platon, le germe y est. Le Dieu de Platon n'est pas seulement une intelligence, il est aussi amour, et c'est par une effusion de sa bonté qu'il forme l'univers. L'on a dit encore que le Dieu des philosophes reste indifférent au monde qui émane de lui plutôt qu'il ne le crée. Cela est vrai de quelques systèmes philosophiques, cela n'est point vrai du platonisme. Il enseigne la Providence, c'est-à-dire un Dieu qui ne délaisse pas un instant l'homme, un Dieu qui le guide dans la voie du bien et le détourne du mal (1). De là une conception des rapports de l'humanité avec Dieu qu'un chrétien ne désavouerait pas. Nous sommes en communication perpétuelle avec Dieu. Cette croyance, poussée dans ses dernières conséquences, nous éloigne de l'orgueil, que l'on n'a pas tort de reprocher à la philosophie, et nous conduit à la grâce et à l'humilité chrétiennes. Bias déjà disait que l'homme devait rapporter à Dieu tout ce qu'il faisait de bien. Il n'a rien qui ne lui vienne de sa libéralité : « Dieu, dit *Platon*, en se fondant sur une antique tradition, est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres ». Cette idée des rapports de l'homme avec Dieu est en effet une idée religieuse qui se trouve chez les poëtes aussi bien que chez les philosophes : « La sagesse, dit *Eschyle*, est une grâce, un présent des dieux ». Personne, au dire de *Théognis*, n'est bon sans l'assistance des dieux (2). *Pytha-*

(1) Voyez le Tome II de mes *Études*, p. 115, 2e édition. — *Barthélemy Saint-Hilaire*, La morale d'Aristote, Préface, p. 85.

(2) *Maury*. Histoire des religions de la Grèce. T. III. p. 4 et 61.

gore, ce philosophe essentiellement religieux, en concluait que l'homme devait s'abandonner tout entier aux mains de la Providence, et que dans la prière, il ne fallait rien demander aux dieux, sinon que leur volonté se fît. Quel est donc l'idéal de l'activité humaine? L'homme doit révérer la divinité, et tâcher de s'approcher de sa perfection. Il n'atteindra jamais à la perfection divine, dit *Pythagore,* car Dieu seul est souverainement sage, mais il améliorera toujours sa nature faible et peccable. Celui qui se pénétrera bien de cette doctrine, n'aura garde de tirer vanité de sa sagesse, puisqu'il sait qu'il la tient de Dieu. La philosophie se confond ici avec la religion, et elle touche au christianisme. *Platon* veut que nous soyons humblement soumis à la loi divine. Orgueil de la modestie, diront les détracteurs de la philosophie. Non, répond *Marc-Aurèle* : c'est avec simplicité qu'il faut se montrer soumis aux dieux, car l'orgueil de la modestie est le plus insupportable de tous (1).

Quelle est en définitive notre mission sur cette terre? quel est notre but idéal? L'on trouve dans l'Écriture Sainte une parole ambitieuse sur la destinée de l'homme : c'est que tout sectateur de Moïse, tout disciple du Christ, doit être prêtre. L'idéal est si haut placé, que le christianisme a désespéré d'y atteindre; il a réservé la haute mission de la prêtrise à quelques élus, aux oints du Seigneur, et il a confondu tous les autres dans la masse du peuple. Eh bien! cet idéal est aussi celui de la philosophie ancienne. C'est un penseur sorti de l'école stoïcienne, *Marc-Aurèle,* qui écrit que l'homme de bien doit être le *prêtre de Dieu.* Voilà une morale religieuse qu'un concile chrétien déclarerait orthodoxe. Si donc l'on veut qu'il n'y ait de morale que celle qui est basée sur la religion, les anciens l'ont eue; ils l'ont eue indépendamment de toute révélation miraculeuse ; ils la possédaient avant que les chrétiens n'eussent arrêté leur doctrine; les Pères qui la formulèrent furent élevés dans les écoles des philosophes, et l'on veut que la philosophie n'ait exercé aucune influence sur le christianisme!

Mais la morale est-elle une doctrine essentiellement religieuse? Les

(1) *Maury*, T. III, p. 367, s., 411, s. — Mes *Études,* T. III, p. 474.

écrivains catholiques le prétendent, et comme leur Église a seule le dépôt de la religion révélée, il faudrait en inférer que le catholicisme seul a une vraie morale, d'où suivrait que les autres confessions religieuses, fussent-elles chrétiennes, n'ont pas de morale, bien moins encore les écoles philosophiques. Qui ne voit que ces superbes prétentions se contredisent et se détruisent elles-mêmes? En effet chaque secte religieuse en pourrait dire autant. Ce qu'il y a de plus clair dans ce conflit, c'est que l'on risque de donner une fausse base à la morale, en l'appuyant sur la religion. La philosophie, libre de tout préjugé de secte, est plus compétente que la théologie pour chercher les lois qui régissent les rapports des hommes, car ces lois doivent être telles qu'elles s'appliquent à tous les hommes, quelles que soient leurs croyances. Il s'en suit que la religion est une entrave pour le moraliste, au lieu d'être un secours, surtout quand elle est fondée sur une prétendue révélation. Mais laissons là les inductions de la théorie. Nous connaissons la morale des anciens philosophes ; voyons s'il y a entre le platonisme et la science révélée cet abime que l'orthodoxie chrétienne imagine.

Connais-toi toi-même : tel est le point de départ de la morale de Socrate, telle fut l'occupation de toute son existence; encore au déclin de sa vie il disait qu'il en était toujours à accomplir le précepte du Dieu de Delphes. Les chrétiens connaissent-ils un autre principe? connaissent-ils une vie plus sainte que celle du sage qui vécut conformément à sa maxime? L'examen de soi-même conduisit Socrate et son disciple à considérer le bien et le mal en eux-mêmes, à suivre l'un, à fuir l'autre, sans penser aux conséquences matérielles qui en peuvent résulter, gloire, honneurs, récompenses ou châtiments. L'on ne doit jamais écouter d'autre voix que celle de la conscience, car c'est la voix de Dieu qui nous parle intérieurement. Dès lors, il n'y a plus à voir si la pratique de ce qui est bon ou mauvais en soi, entraînera un mal présent, quelque grand qu'il soit, fût-ce la mort. Faut-il rappeler que Socrate pratiqua cette haute morale en face de juges iniques? faut-il rappeler qu'il préféra mourir que de sauver sa vie en désobéissant à une sentence injuste (1)? En présence de cette sainte mort, il nous sera permis

(1) *Barthélemy Saint-Hilaire*, La morale d'Aristote, Préface, p. 49 ss.

de demander s'il y a des chrétiens qui comprennent mieux le devoir et qui le remplissent avec plus d'abnégation. Cependant tel est l'aveuglement de l'esprit religieux que les Augustin et les Bossuet n'ont pas osé placer Socrate parmi les élus, parce qu'il était païen. Il est reçu en effet, dans le monde théologique, que les vertus des païens ne sont que des vices! Voilà comment la religion éclaire la morale!

On dit que le souffle vivifiant de la charité manquait à la morale des philosophes. Nous n'avons aucune envie d'abaisser la charité chrétienne; mais pour la charité aussi bien que pour les autres vertus, Jésus-Christ eut des précurseurs dans l'antiquité. Les Athéniens rapportaient aux plus anciens sages ce précepte que l'on revendique pour le christianisme : *Faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait.* Platon enseigna que l'amour est le principe de toutes les relations, et un autre disciple de son maître, Isocrate, formula sa doctrine en des termes presque identiques à ceux de l'Évangile : il prêcha la charité, comme un Père de l'Église(1). Longtemps avant lui, Pythagore avait dit qu'il fallait faire du bien à ses ennemis, et sous le nom d'amitié, le même philosophe considérait la charité comme le lien de l'humanité et de la création tout entière. La charité est donc aussi ancienne que la philosophie. Elle ne resta pas un précepte philosophique. Les poëtes tragiques qui s'adressent aux masses, chantèrent, bien des années avant le christianisme, que l'homme était né pour aimer et non pour haïr, ils chantèrent qu'il était né, non pour lui, mais pour le bien de tous. De la Grèce, ces sentiments passèrent à Rome. Qui ne se rappelle le vers célèbre de Térence? Cicéron, que les écrivains chrétiens n'ont pas encore transformé en disciple de Moïse ou du Christ, nous donne à chaque page de ses écrits un commentaire des paroles du poëte : il enseigne que l'amour est le lien qui unit l'homme à Dieu et que la charité est la source de toutes les vertus: il enseigne que « *la nature humaine commande à l'homme de faire du bien à son semblable, quel qu'il soit, par cela seul qu'il est homme comme lui.* » Sénèque n'a donc pas appris de saint Paul

(1) *Maury*, Religions de la Grèce, T. III, p. 9.

cette maxime identique avec les principes de l'orateur romain : *Partout où il y a un homme, il y a place pour un bienfait.* Le philosophe stoïcien va plus loin; d'après lui, la charité est une condition du bonheur de l'homme : « *Il faut,* dit-il, *que vous viviez pour autrui, si vous voulez vivre pour vous-même.* » Un Père de l'Église appliqua cette loi de solidarité aux élus du paradis : Origène crut que les saints ne pouvaient être heureux, tant qu'il y aurait un damné. L'Église flétrit sa doctrine comme hérétique. Où y a-t-il plus de charité, dans la philosophie ou dans le christianisme? Les sentiments de Sénèque s'épurent encore et s'élèvent chez les derniers stoïciens de l'empire. Leur idéal de charité n'a rien à envier à l'idéal chrétien. Marc-Aurèle n'a pas une ombre de personnalité, de retour sur lui-même; il veut que l'homme fasse le bien parce que sa nature est de faire le bien. Il est tout amour : « *O mon âme,* s'écrie-t-il, *goûteras-tu enfin le bonheur d'aimer, de chérir les hommes* »(1)!

L'on dit que la morale des philosophes manque de sanction; on leur reproche de n'avoir pas une foi ferme dans l'immortalité. Nous demanderons à ces détracteurs de la philosophie, si la croyance du ciel et de l'enfer a produit beaucoup d'âmes aussi saintes que celle de Marc-Aurèle? Il faut dire plus. Les peines de l'enfer et les joies du paradis sont utiles pour les âmes basses et vénales; elles peuvent être nécessaires tant que les hommes sont incapables de s'élever à la vraie moralité. C'est un instrument d'éducation; mais alors même qu'on est obligé d'y avoir recours, il est dangereux, et il n'atteint jamais son but d'une manière complète, car la vertu devient un calcul, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être une vertu. L'homme n'est réellement moral, que lorsqu'il fait le bien et qu'il fuit le mal, sans songer ni aux peines ni aux récompenses. Telle est la doctrine des derniers philosophes de l'antiquité.

La parenté de la philosophie et du christianisme sur le terrain de la morale est évidente. Il nous faut encore dire un mot d'une analogie qui est tout aussi caractéristique. Les chrétiens et les philosophes se ressemblent dans leurs défauts comme dans leurs qualités;

(1) Voir les tomes II et III de mes *Études.*

peut-il y avoir une preuve plus frappante de la filiation des deux doctrines? Nous parlerons du spiritualisme évangélique et de ses excès. Eh bien, nous trouvons déjà les germes de ces aberrations chez Platon. Pour le philosophe, comme pour les chrétiens, le corps n'est pas seulement la limite de l'âme, la condition de sa manifestation, c'est une prison, ce sont des chaînes, dont il lui tarde de se délivrer. Quel peut être le prix de la vie dans une pareille conception? Il faut dire avec Tertullien que l'homme ne doit avoir qu'un désir, c'est la mort. Dès lors patrie, famille, société disparaissent, parce qu'elles n'ont plus d'attrait. Pourquoi n'anticiperait-on pas sur le bonheur de la mort, en mourant tout vivant? Les moines du désert poussèrent ce faux idéal jusqu'à la folie, et ils eurent leurs précurseurs chez les philosophes. L'on a comparé les cyniques aux moines mendiants. Si les stoïciens restèrent dans le monde, ils ne s'intéressèrent guère à ses destinées. Les néoplatoniciens sont tout entiers dans cet ordre d'idées; leur spiritualisme est aussi excessif que celui des ascètes chrétiens. Il y a encore un autre égarement qui est commune à la philosophie et au christianisme. Tout en procédant de la science, les philosophes finissent par la répudier; les derniers stoïciens n'ont pas plus d'estime pour les spéculations de la théorie que les épicuriens. Les uns et les autres réduisent la philosophie à la pratique de la vertu, et quelque opposé que soit leur point de départ, ils concordent dans leurs maximes morales. La tendance du christianisme est la même. L'on peut donc dire, sans aucun esprit de paradoxe, que les sectes les plus éloignées du christianisme contribuèrent à y préparer les esprits. Cela est si vrai, que telle sentence d'Épicure, rapportée par Sénèque, a été invoquée par un écrivain catholique comme une preuve que Sénèque était initié à la doctrine chrétienne [1]. Il ne peut pas y avoir de confirmation plus éclatante du rapport qui existe entre le christianisme et la philosophie ancienne.

[1] Voyez le tome II de mes *Études*, p. 481, s., 2e édition.

§ II. *La philosophie préside au développement du christianisme.*

I.

La philosophie prépara la gentilité à recevoir l'Évangile. Sa mission finit-elle à la naissance de Jésus-Christ? Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'un abîme, quelque immense cataclysme séparât la société chrétienne du monde ancien. Or, loin de là, les premiers temps du christianisme se confondent avec les dernières années de l'antiquité. C'est donc au milieu de la civilisation gréco-romaine que la religion nouvelle se développe. Dès lors, le christianisme devait subir l'influence de la civilisation ancienne. Telle est la loi constante de l'humanité. Il n'y a pas de penseur, quelque solitaire qu'il soit, qui n'exprime à certains égards les idées, les passions, les préjugés de ses contemporains; c'est une conséquence inévitable de la sociabilité humaine. A plus forte raison en est-il ainsi des révélateurs. Le christianisme, pas plus que les autres religions, ne s'est formé subitement, par voie de miracle. L'Évangile ne contient aucune doctrine; cependant toute religion doit avoir un dogme. Cela résulte de l'essence même de la religion. N'est-elle pas un rapport entre l'homme et Dieu? Il faut donc qu'elle dise quel est ce rapport. La réponse à cette simple question implique tout un système théologique. Où le christianisme a-t-il puisé sa théologie? Aussi longtemps qu'il fut prêché dans les limites de la Judée, il consistait uniquement dans la croyance au Messie. Quand il se répandit parmi les gentils, cette croyance se transforma : le Messie devint le Verbe de Dieu. Voilà le principe de la théologie chrétienne. Sous quelle influence s'opéra cette transformation? Quelles idées, quels sentiments présidèrent au travail théologique du christianisme? On en chercherait vainement d'autres que ceux de la gentilité. C'est seulement quand la *bonne nouvelle* fut prêchée aux gentils, qu'elle prit le nom de christianisme. Si la gentilité donna son nom à la religion nouvelle, elle lui donna aussi en grande partie ses dogmes et son culte. Or, l'élément intellectuel qui dominait dans l'antiquité, c'était la philosophie grecque. L'on peut donc affirmer que la philosophie entoure le berceau du christianisme et

qu'elle préside à son développement. Lorsque la doctrine est formulée et le dogme arrêté, les Barbares arrivent et un autre âge s'ouvre.

Bien que l'influence de la philosophie sur le développement du christianisme soit certaine, il est difficile d'en préciser l'étendue et les limites. Les origines du christianisme ne sont pas une pure question de science; elles touchent à des passions et à des intérêts qui ont agité et qui agitent encore les esprits. L'histoire est devenue une arme dans les mains de l'Église et de ses ennemis, les libres penseurs et les sectes. Essayons de démêler la vérité dans ce conflit d'opinions contradictoires.

Nous ne prétendons pas faire de Jésus-Christ un philosophe, ni un disciple de la philosophie. Les païens des premiers siècles, hostiles à la religion nouvelle, soutinrent qu'un grand nombre de maximes et de sentiments que l'Évangile attribue au Christ, étaient empruntés à Platon; les néoplatoniciens voulurent transformer le fondateur du christianisme en philosophe (1). Saint *Augustin* traite cette opinion de démence. Mais, chose singulière, aux prétentions des philosophes il oppose une explication tout aussi peu fondée; il soutient que Platon fut instruit dans les saintes Écritures par Jérémie! D'autre part, les chrétiens, jaloux de revendiquer toutes les gloires pour le Sauveur, imaginèrent que Jésus dans son enfance avait été initié miraculeusement à toutes les sciences humaines (2). On a aussi tenté de métamorphoser les apôtres en philosophes. Quelques mots de saint Pierre et de saint Jacques ont suffi pour changer les disciples du Christ en disciples de Platon (3).

L'Évangile apocryphe de l'enfance de Jésus a perdu depuis longtemps toute autorité, et les écrivains modernes sont disposés à ranger également parmi les fables ce que l'on dit des emprunts que

(1) *Augustin.*, De doctrina christ., § 43 : « Dicere ausi sunt omnes Domini nostri Jesu Christi sententias, quas mirari et prædicare coguntur, de Platonis libris eum didicisse ».

(2) Ces fables ont été recueillies dans l'Évangile apocryphe de l'enfance de Jésus (*Brucker*, Hist. crit. Phil., T. III, p. 247-255).

(3) Le célèbre critique *Le Clerc* soutient cette opinion (Bibliothèque Universelle, T. X, p. 400). Comparez *Brucker*, Hist. crit. Philos., T. III, p. 255-260.

Jésus-Christ et ses apôtres auraient faits à la philosophie. Sans doute le Christ n'est pas venu pour enseigner des dogmes, il est venu pour ranimer le sentiment religieux. Mais cette mission du Fils de l'Homme implique-t-elle qu'il soit resté étranger à tout le mouvement intellectuel et moral qui agitait ses contemporains? Nous répondons hardiment qu'il a dû subir l'influence de la philosophie, par cela seul qu'il a vécu dans un siècle philosophique. Il y a à chaque époque un certain nombre d'idées et de croyances qui sont le domaine commun des esprits : et d'où viendraient-elles, sinon du travail de la pensée? Jésus-Christ a dû s'en inspirer, sans être un philosophe de profession. Or, c'est la Grèce qui présida au mouvement philosophique de l'antiquité; à la suite des conquêtes d'Alexandre, l'hellénisme envahit l'Orient et il pénétra jusqu'au sein du peuple élu. Il y avait donc un élément hellénique, c'est-à-dire philosophique dans la civilisation juive, lors de la venue du Christ. Dès lors, il faut dire de la philosophie ce que nous avons dit du bouddhisme et du mazdéisme : le fondateur du christianisme et ses disciples s'en nourrirent, comme l'homme vit de l'air vivifiant de l'atmosphère qui l'entoure.

Toutefois la prédication évangélique ne contient encore que de faibles germes du dogme chrétien. Les premiers disciples du Christ n'avaient pas de théologie à eux. Cela se comprend parfaitement : c'était la Loi de Moïse qui était leur doctrine. Le besoin d'une croyance chrétienne ne se fit sentir que lorsque saint Paul porta l'Évangile chez les gentils. A partir de ce moment, le travail théologique prit une importance considérable. On l'a regretté, mais on n'a pas réfléchi qu'il n'y a pas de religion sans confession de foi. Ce qu'il faut déplorer, c'est que l'Église ait immobilisé son dogme, en le rapportant à une révélation miraculeuse. Il suffit de suivre la formation successive de la théologie chrétienne, pour se convaincre qu'elle s'est développée sous l'influence de la philosophie. L'apôtre des gentils inaugura le mouvement philosophique. C'était une nécessité. Quand le christianisme fut porté chez les Grecs, le Christ cessa d'être le Messie du peuple élu, pour devenir le Sauveur du genre humain. Mais qu'était-ce que ce Sauveur? Telle était la question que se faisaient les Grecs, grands amateurs de spé-

culations. L'auteur de l'Évangile de saint Jean leur enseigna que le Christ était le Verbe de Dieu. Nous ne savons qui a écrit cet Évangile, ni où il a été écrit; une chose est certaine, c'est qu'il n'est pas l'œuvre de l'apôtre bien aimé de Jésus; il est également certain qu'il est empreint de la philosophie alexandrine; tout porte à croire qu'il date de la seconde moitié du deuxième siècle (1). Voilà donc la philosophie qui s'introduit dans l'Écriture Sainte sous le manteau et sous l'autorité d'un disciple du Christ. L'on peut dire que c'était un fait providentiel. Il ne suffisait pas de la *bonne nouvelle* pour conquérir le monde. C'est la pensée qui régit les choses humaines; il fallait donc que la religion chrétienne s'assimilât ce qu'il y avait de plus élevé dans le domaine de la spéculation philosophique. Telle fut l'œuvre de l'auteur inconnu de l'Évangile de saint Jean : elle est aussi grande que celle de saint Paul; à eux deux ils firent la conquête du monde ancien.

Le mouvement qui rapproche le christianisme de la philosophie prend une force croissante, à mesure que la religion nouvelle se répand dans le monde ancien. On ne naît pas chrétien dans les premiers siècles, on le devient. Et d'où sortaient les hommes les plus éminents du christianisme, ceux que la postérité a honorés du titre de Pères de l'Église? Ils étaient élevés dans les écoles des philosophes, ou c'étaient des philosophes qui passaient au christianisme (2). Dans la lutte que la religion eut à soutenir avec l'ancienne civilisation, il fallait formuler et défendre les croyances nouvelles. C'est de cette lutte qu'est sortie la doctrine chrétienne. Mais avec quelles armes combattre les philosophes, sinon avec la philosophie? avec quels instruments élever l'édifice de la théologie, sinon avec les lois de la raison telles que les avaient expliquées les grands génies de la Grèce? Partout nous trouvons la philosophie : elle s'assied au foyer du christianisme : il vit et se meut en elle. Quand nous assignons à la philosophie un rôle aussi considérable dans le développement du christianisme, nous ne faisons que traduire en langage moderne les idées de *Clément d'Alexandrie*. Aux yeux de saint Clément, la

(1) *Baur*, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, p. 156, 141, ss.

(2) Aristide, Justin, Athénagore, Tatien, Pantène, Maxime, Clément, Origène, Grégoire, Basile, Augustin, etc.

philosophie est un don de Dieu, elle a une origine divine, c'est un fragment de la révélation universelle; pour arriver à la perfection, le chrétien doit réunir tous ces fragments [1]. Le point de vue du Père grec est bien plus large que celui des écrivains modernes. Aujourd'hui que la foi dans une révélation miraculeuse se perd, les théologiens de profession cherchent à écarter tout élément humain du christianisme, afin d'imprimer dans les esprits la conviction que tout y est divin. Vains efforts! Plus on s'efforce de faire du christianisme un fait surnaturel, moins on le fera accepter par la conscience moderne, qui évidemment ne croit plus au surnaturel. Que si au contraire on représente le christianisme comme un moment dans la vie de l'humanité, comme le produit de l'esprit humain, imparfait par conséquent quoique perfectible, l'on en sauvera tout ce qui peut être sauvé. Insistons donc sur les liens qui unissent la philosophie et le christianisme; au lieu de redouter cette parenté pour la religion, il faut nous en féliciter. L'humanité en est arrivée à croire plutôt une vérité enseignée par Platon qu'une doctrine qui ne serait fondée que sur une révélation miraculeuse.

Il y a dans la théologie chrétienne un dogme qui résume la philosophie du christianisme : c'est la Trinité. Cette conception de Dieu est-elle empruntée à la philosophie grecque? quelle est sa valeur philosophique? Telle est la question dans sa plus haute généralité. Elle a été pendant longtemps une question de parti [2]. Lorsque les protestants se séparèrent de Rome, ils soutinrent que l'Église avait altéré la foi primitive; leur prétention fut de remonter aux sources purement divines du christianisme, à l'Écriture Sainte. Les catholiques répondirent que la doctrine de l'Église était un développement, une explication de l'Écriture. Leurs adversaires répliquèrent que l'invasion de la philosophie platonicienne avait corrompu l'Évangile. Les plus modérés parmi les écrivains catholiques, *Huet* l'évêque d'Avranches, le savant *Petau* [3], avouaient

(1) Stromat., I, 13, p. 348, sqq., éd. Potter.
(2) *Brucker*, Hist. crit. Phil., T. III, p. 343, sqq.
(3) *Petav.*, Dogm. theol., T. II, lib. I, c. 3.

que les Pères avaient subi l'influence du platonisme, et que cette influence n'avait pas toujours été favorable. Forts de ces aveux, les protestants, notamment les Sociniens, représentèrent le dogme de la Trinité comme une hérésie platonicienne (1). Dans cet ordre d'idées, le mystère chrétien appartiendrait moins à la révélation qu'à la philosophie.

Les écrivains modernes disent que « les ressemblances entre la philosophie et le christianisme se bornent à quelques opinions particulières sur le monde des intelligences, les bons et les mauvais anges » (2). Ils ne veulent admettre aucune influence de la doctrine platonicienne sur le dogme de la Trinité. Il est vrai que la conception d'un Dieu en trois hypostases fait l'essence de la philosophie néoplatonicienne, et la Trinité est aussi le fondement du christianisme. Mais l'analogie, dit-on, n'est que dans les mots; au fond il n'y a rien de commun entre la doctrine des philosophes et le mystère chrétien : la première est une spéculation métaphysique, tandis que la seconde procède de l'incarnation du Verbe de Dieu dans la personne du Christ. A cette manière de voir nous opposerons le témoignage des Pères de l'Église qui n'hésitent pas à identifier l'idée chrétienne avec la théorie platonicienne. Les différences qui nous frappent aujourd'hui n'avaient donc pas la même importance aux yeux des Pères. Dès lors, l'influence du platonisme sur la formation du dogme chrétien est possible. Les circonstances historiques la rendent probable. Dans les Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, il n'est pas question du Verbe de Dieu, bien moins encore de la Trinité. Le mot et l'idée paraissent pour la première fois dans l'Évangile de saint Jean, qui date du second siècle. Où l'auteur de l'Évangile a-t-il puisé cette idée? La critique moderne répond : dans la philosophie alexandrine. Cependant l'identification du Christ avec le Verbe de Dieu ne suffit point encore pour construire le dogme de la Trinité. Rien ne le

(1) Tel fut l'objet d'un pamphlet anonyme, intitulé : *Le platonisme dévoilé*, qui parut au commencement du dix-huitième siècle. On l'attribue à un prêtre réformé, nommé *Souverain*. *Le Clerc* et *Basnage* soutiennent également que la doctrine des Pères est un platonisme mal compris.

(2) *Matter*, Histoire de l'Église chrétienne, T. I, p. 236

prouve mieux que la naissance de l'hérésie arienne, son extension et l'autorité dont elle jouit dans de nombreux conciles : ce fait serait inexplicable, pour mieux dire il serait impossible, si la croyance de la Trinité avait été arrêtée définitivement avant le quatrième siècle. En réalité, la Trinité n'était qu'à l'état d'élaboration avant le concile de Nicée. L'on admettait bien le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, mais rien n'était précisé sur la fonction propre de chacune des personnes divines, ni sur les rapports qui les unissent. Ainsi pendant plus de trois cents ans, philosophes et chrétiens concentrèrent sur une même théorie toute l'activité de leur pensée. Des Pères de l'Église sortirent de l'école des philosophes; des néoplatoniciens embrassèrent le christianisme : peut-on admettre que le travail séculaire auquel l'idée de la Trinité fut soumise dans les écoles philosophiques ait été sans action sur la théologie chrétienne? La coexistence et la fusion des spéculations philosophiques et des croyances religieuses dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, rendaient une action réciproque inévitable (1).

Faut-il maudire l'influence que la philosophie a exercée sur la théologie chrétienne, et y voir le principe de la corruption du christianisme primitif que l'on reproche à l'église catholique? Ce serait maudire seize siècles de la vie de l'humanité, et pour aboutir à quoi? A un christianisme insaisissable. Car qu'est-ce que le christianisme primitif? Voilà des siècles que les penseurs chrétiens se posent cette question, et chacun y fait une réponse différente. Les plus impartiaux avouent que c'est à peine si l'on trouve les germes de la théologie chrétienne dans la prédication évangélique. Ces germes demandaient un développement. Si celui que la philosophie grecque leur a donné ne convient plus à l'humanité moderne, qu'est-ce à dire? Il faut reprendre le travail et le poursuivre sans cesse. Et qui présidera à ce travail, sinon la pensée, c'est-à-dire la philosophie? Dès lors, nous n'avons plus le droit de réprouver le mouvement théologique des premiers siècles du christianisme; il faut l'étudier, voir ce qu'il renferme d'éléments transitoires,

(1) *Vacherot*, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, T. I, p. 299 : « Le berceau du dogme de la Trinité est une ville grecque, et le héros de cette grande polémique, qui aboutit au symbole de Nicée, est un Alexandrin. »

erronés, et de vérités éternelles, rejeter les premiers, et maintenir les autres en les mettant en harmonie avec les besoins de notre état social.

Il y a dans la Trinité catholique un élément superstitieux que les protestants avancés ont raison de répudier, c'est la divinité du Christ. Cette erreur n'est pas imputable à la philosophie, car elle n'a pas cessé de protester contre la confusion impossible du fini et de l'infini. Nous dirons plus loin que l'incarnation du Fils de Dieu était une croyance nécessaire, en ce sens que la notion purement philosophique de Dieu n'était pas suffisante pour former une religion qui répondit aux besoins de l'esprit humain, à la fin de l'antiquité. Mais n'y a-t-il pas autre chose dans la conception chrétienne que la superstition de l'incarnation? Le christianisme procède tout ensemble du judaïsme et de la gentilité. Dans la religion de Moïse, il trouva la notion de l'unité divine, mais viciée par le préjugé populaire d'un dieu national, d'une race élue. Dans la philosophie ancienne, il trouva également la notion d'un Être existant par lui-même et source de tous les autres êtres, mais viciée par un mélange de panthéisme. Il fallait maintenir le principe du monothéisme, en le dégageant de toute idée de panthéisme et de nationalité. Le Dieu des chrétiens n'est plus un Dieu national, il est le Dieu des gentils aussi bien que celui des juifs. Voilà déjà un immense progrès, dans lequel l'influence de la philosophie ne saurait être contestée. Mais le déisme juif, même universalisé, ne suffit point pour y asseoir l'édifice de la religion; il faut que l'homme maintienne son individualité en face de l'Être des êtres. Le christianisme l'affirme énergiquement par le dogme de la résurrection, et par là il échappe au panthéisme antique. Cette croyance ne lui est pas particulière, elle était généralement répandue lors de la venue de Jésus-Christ. Toutefois chez les juifs il était resté des traces de leur croyance invétérée d'un dieu national : il n'y avait pas de lien entre l'homme comme tel et Dieu : le lien n'existait qu'entre le peuple élu et Jéhova, par suite d'une alliance spéciale. Cette fausse notion des rapports entre le Créateur et la créature, en viciant la théodicée, viciait aussi la religion dans son essence, car il faut à l'homme un lien individuel et direct avec Dieu pour

que le sentiment religieux trouve un appui et une nourriture. La philosophie avait préparé la voie à la vérité, en enseignant que l'homme était en communication permanente avec Dieu ; mais cette communication n'allait-elle point jusqu'à l'absorption de l'individualité humaine? Ici reparaissait l'écueil du panthéisme que le christianisme évite par sa théodicée. Le chrétien est uni à Dieu, tout en conservant sa personnalité; sa qualité de créature ne lui permet pas de rêver son retour dans le sein du Créateur pour s'y absorber.

Voilà les traits d'une conception de Dieu et de l'homme que l'humanité moderne ne reniera pas, car c'est la croyance qui tend à devenir générale. Elle est le produit du travail religieux et philosophique qui se fait depuis que l'homme pense. C'est la croyance chrétienne, si on la dégage des éléments superstitieux qui l'altèrent. Bénissons donc, au lieu de les maudire, le christianisme et la philosophie, puisque la foi et la science se sont donné la main pour nous éclairer sur nos rapports avec Dieu, et par suite sur notre destinée.

§ III. *Rapports entre la religion et la philosophie.*

Les philosophes avaient ruiné le paganisme, mais sans songer à remplacer les croyances populaires par leur doctrine. Quand la vieille religion fut tombée, le monde se trouva sans foi. Alors se répandit la *bonne nouvelle* d'un Sauveur qui venait rendre la vie à l'humanité. Étroitement liée à la civilisation ancienne, la philosophie repoussa ce qu'elle considérait comme une superstition qui menaçait d'emporter et la sagesse antique et la brillante culture de la Grèce et de Rome. Les philosophes firent un suprême effort pour sauver l'antiquité; ils s'attachèrent aux vieilles croyances, et la méthode allégorique aidant, ils leur trouvèrent une signification rationnelle, qui permettait de les concilier avec les spéculations des Pythagore et des Platon. En ce sens la philosophie eut la prétention de s'unir à la religion et de se confondre avec elle.

Dès que le christianisme attira à lui les hommes élevés dans les écoles de la gentilité, il eut une prétention semblable. Les

Pères virent dans la religion chrétienne la véritable philosophie; les chrétiens se qualifièrent de philosophes(1). Mais la philosophie chrétienne était à leurs yeux aussi supérieure à la philosophie ancienne, que la parole de Dieu l'emporte sur celle des hommes. Le christianisme eut donc la prétention d'absorber la philosophie, et de l'annuler. « Le chrétien cesse de philosopher, dit *Tertullien*. A quoi bon la recherche de la vérité après Jésus-Christ? la spéculation après l'Évangile? Celui qui croit n'a plus le désir de scruter au delà de sa croyance; le principe de notre foi est en effet de croire, qu'il n'y a rien au-delà » (2). « Qu'est-ce que la philosophie? s'écrie *Lactance*. L'amour de la sagesse. Or, les chrétiens seuls possèdent la véritable sagesse, celle qui est fondée sur la révélation de Dieu ». Tel est aussi le sentiment du plus illustre des Pères latins : « La philosophie chrétienne est, d'après saint *Augustin*, la seule vraie philosophie. Toute la science, dit-il, que l'on peut tirer des livres des philosophes, n'est rien en comparaison de celle que l'on trouve dans l'Écriture. Quand les philosophes se trompent, la parole de Dieu confond leurs erreurs; quand ils sont dans le vrai, cette vérité est enseignée avec bien plus d'abondance et d'éclat par les livres saints» (3).

Ainsi le christianisme voulait absorber la philosophie, et la philosophie tendait à se faire religion. Ces prétentions se sont renouvelées de nos jours (4). C'est une erreur dangereuse qui a sa source dans une fausse conception de la religion et de la philosophie. Sans doute, au fond, la philosophie et la religion sont identiques, car elles s'occupent l'une et l'autre de l'homme, de sa destinée, du lien qui l'unit à Dieu et à ses semblables. Il faut dire plus. Nous

(1) *Clement. Alex.*, Strom., lib. I, fine : ἀληθὴς φιλοσοφία; — *Ib.*, VI, p. 786 : οἱ φιλόσοφοι τοῦ θεοῦ.—*Theodoret.*, Serm. adv. Græc., XII (Op., T. IV, p. 666, c.): εὐαγγελικὴ φιλοσοφία. Cf. *Socrat.*, Hist. eccles., IV, 27. — *Lactant.*, De Opif. Dei, c. 1 : « Philosophi nostræ sectæ ». — Les ascètes chrétiens prirent le nom de philosophes (*Brucker*, Hist. crit. phil., T. III, p. 246, sq., 414).

(2) *Tertullian.*, De Præscript. hæret., c. 7.

(3) *Lactant.*, Divin. Inst., III, 2; III, 16. — *Augustin.*, c. Julian. Pelag., IV, § 72; De doctrina christ., II, 42.

(4) « La philosophie doit devenir une religion sans cesser d'être une philosophie » (*Leroux*, de Dieu, dans la *Revue Indépendante*, T. III, p. 29).

pensons avec saint *Augustin* que la doctrine philosophique ne diffère point des enseignements religieux. Le Père de l'Église dit que cette conviction est fondamentale pour le salut des hommes (1). En effet, il n'y a qu'une vérité; seulement elle se manifeste d'une manière différente dans la philosophie et dans la religion : l'une procède de la raison, l'autre de la foi. Croire que la philosophie soit contraire à la religion, c'est dire que Dieu, qui est la source de la raison et de la foi, est en contradiction avec lui-même, et qu'il y a combat et division dans le sein de Celui qui est l'unité par essence. Comme cela est impossible, l'opposition ne peut pas exister. Que si elle se rencontre réellement entre une croyance religieuse et un dogme philosophique, il faut conclure avec *Leibniz* que la croyance est fausse; car il ne peut pas y avoir de vérité qui soit contraire à la raison (2).

Mais si la philosophie et la religion ont le même objet, elles diffèrent considérablement dans la voie qu'elles suivent pour y arriver. La philosophie est la recherche de la vérité, et à cette recherche préside le libre mouvement de la raison. La religion est la foi dans certaines vérités fondamentales, acceptées par la conscience humaine; elle ne scrute pas, elle croit; si elle fait usage de la raison, c'est dans les limites de la croyance. Il y a des époques où la religion et la philosophie semblent se confondre; c'est lorsque les mêmes vérités sont reçues par l'une et par l'autre. En réalité, l'union n'est pas complète. Les religions sont l'expression des sentiments généraux de l'âge où elles naissent; mais l'humanité ne possédant jamais la vérité absolue, il se mêle nécessairement des erreurs à toute conception religieuse. La mission de la philosophie, dans sa marche progressive, est de poursuivre sans relâche la découverte de la vérité et de la dépouiller des erreurs qui l'altèrent. De là il arrive que les philosophes se trouvent plus ou moins en lutte avec les croyances dominantes. Cette lutte va croissant, parce que la tendance des religions est de s'immobiliser, tandis que la loi de la philosophie est le progrès. Le travail de la philosophie devient

(1) *Augustin.*, De vera religione, § 8 :« Creditur et docetur, quod est humanæ salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiæ studium, et aliam religionem ».

(2) *Leibniz*, Discours de la conformité de la foi avec la raison, § 39.

alors critique, agressif, et en apparence il se confond avec l'incrédulité. Mais la philosophie, organe de l'esprit humain, ne vit jamais de négations; alors même qu'elle paraît incrédule, elle prépare un développement nouveau de la religion.

C'est à ces époques de rénovation religieuse que la philosophie, voyant la ruine des vieilles croyances, conçoit la haute ambition de les remplacer. Ambition irréalisable! L'humanité vit de foi; il lui faut la certitude sur les points qui intéressent son salut, et non une recherche qui, par sa nature même, est pleine de doutes et d'angoisses. Mais la religion, de son côté, ne peut tenir lieu de la philosophie; car elle ne donne pas satisfaction à un des besoins les plus impérieux de notre nature, la poursuite incessante de la vérité. Dans cette recherche, la raison ne veut et ne doit être arrêtée par aucun dogme : l'indépendance est inséparable des travaux philosophiques. Est-ce à dire que la philosophie et la religion soient destinées à une hostilité éternelle? Il y aura lutte aussi longtemps que la religion sera fondée sur une révélation miraculeuse. La révélation exclut la raison ; par suite elle est incompatible avec la philosophie. Elle prétend posséder la vérité absolue, et les philosophes professent que l'humanité ne la possède jamais, mais qu'elle a mission de la chercher. De là une opposition nécessaire. Il n'y aura de paix entre la foi et la raison, que lorsque la religion acceptera le dogme de la perfectibilité et renoncera à l'orgueilleuse prétention d'émaner directement de Dieu. Alors la philosophie et la religion marcheront de concert à la poursuite du même but, mais toujours dans des voies différentes.

Tels sont les liens entre la philosophie et la religion. C'est de ce point de vue qu'il faut apprécier les rapports de la philosophie ancienne avec le christianisme. Nous admettons avec les Pères de l'Église la supériorité de la religion chrétienne sur la philosophie de la Grèce; mais ils se sont trompés en croyant que l'Évangile était destiné à remplacer définitivement les spéculations philosophiques. Cette erreur les a empêchés de voir en quoi consiste précisément le progrès accompli par le christianisme. On a souvent reproché à la philosophie de s'adresser à une imperceptible minorité. Les Pères de l'Église triomphent en opposant la conversion

du monde par quelques pêcheurs à l'impuissance des Pythagore et des Socrate : « Que les gentils rougissent, dit saint *Chrysostome*, quand il est question de leurs philosophes et de leur prétendue sagesse, plus misérable qu'une complète ignorance. Vos philosophes ont à peine eu quelques disciples, encore les perdaient-ils au premier danger qui les menaçait. Les disciples de Jésus-Christ, pêcheurs, publicains, faiseurs de tentes, ont converti la terre entière à l'Évangile. Des dangers innombrables, loin d'arrêter leur prédication, l'ont favorisée. Les hommes les plus ignorants de la campagne sont devenus de vrais philosophes » (1). Non, les ignorants ne sont pas devenus des philosophes, ils n'ont fait que recevoir les vérités élaborées par la philosophie et converties en articles de foi par la religion. Le petit nombre de disciples des philosophes n'est pas davantage une marque d'impuissance; car les spéculations de la philosophie seront toujours le privilége des intelligences d'élite. Cependant il y a quelque chose de vrai dans cette accusation. L'esprit aristocratique de l'antiquité gagna jusqu'à la philosophie. Les philosophes ne se contentaient pas de leur haute mission, la recherche de la vérité; ils établissaient une séparation injurieuse entre le grand nombre voué à la superstition, et les rares privilégiés de la science. Alors même qu'ils traitaient des devoirs des hommes, ils ne daignaient pas s'occuper de la foule, bien moins encore des femmes, des esclaves et des Barbares. La vérité était le partage de quelques hommes; l'erreur restait à jamais le lot du genre humain (2). Cet esprit aristocratique, exclusif était tellement inhérent à la philosophie ancienne, qu'il domina même les philosophes qui voulaient faire de la philosophie une religion : les néoplatoniciens cachaient leur doctrine avec un soin digne des antiques mystères du paganisme(3). Jésus-Christ ordonna à ses disciples de prêcher la vérité sur les toits, de l'annoncer à toutes les classes, à toutes les nations. Il n'y a qu'une vérité, tous

(1) *Chrysost.*, Homil. 19, § 2, ad Popul. Antioch. (Op., T. II, p. 191, A. B.).— *Id.*, in Acta Apostol. Homil. IV (T. VIII, p. 38, A. B.).— Cf. *Origen.*,c. Cels. VI, 1, sq.; VII, 59, sq.

(2) Voyez le Tome III de mes *Études*.

(3) *Plotin.*, Ennead. II, 10, 9.

les hommes doivent y avoir accès. *Origène,* répondant à *Celse*, dit que les philosophes méprisaient les hommes incultes comme indignes de recevoir les vérités de la philosophie. Il faut au contraire, dit le Père de l'Église, les attirer de toutes nos forces à des sentiments plus élevés; il faut instruire les simples, guérir les malades(1). Plus de double religion, l'une pour le peuple, l'autre pour les sages, la croyance des sages devient celle de tous (2). « Le christianisme c'est l'initiation du genre humain à la loi du salut, c'est l'humanité; la gentilité était l'exclusion de l'humanité (3). »

La philosophie est surtout une spéculation. Ce n'est pas à dire qu'elle doive se renfermer dans les abstractions; en effet, la philosophie est la science des idées et ce sont les idées qui gouvernent le monde. Cependant il est certain que la théorie domine dans les études philosophiques. Les Pères n'ont pas manqué de reprocher aux philosophes ce caractère purement spéculatif de leurs travaux. *Origène* avoue la conformité des dogmes chrétiens et de la philosophie; mais à quoi aboutirent les admirables dissertations de Platon sur le souverain bien? Elles ne portèrent à la vertu ni Platon ni ses lecteurs, c'était une nourriture pour l'intelligence; la puissance d'échauffer les âmes faisait défaut aux sages (4). « Montrez-nous, dit *Théodoret* aux païens (5), des villes qui se régissent selon les lois de Platon, et qui observent cette forme de république qu'il a exposée dans ses écrits. Le plus grand de vos philosophes, après avoir tant écrit pour prouver l'immortalité de l'âme, n'a pu même persuader ce dogme à son disciple Aristote ». Bien plus, ces illustres philosophes étaient en contradiction perpétuelle avec eux-mêmes; ils enseignaient la vérité, et ils pratiquaient l'erreur : « Après avoir disserté sur le souverain bien, sur Dieu, ils descendent au Pirée, pour offrir leurs prières à Diane, pour assister à des fêtes célébrées

(1) *Origen.*, c. Cels. VIII, 50.

(2) *Leibniz*, Praef. ad Tentam. Theodic., § 3 : Religio sapientum facta est religio populorum.

(3) *Ballanche*, Palingénésie.

(4) *Origen.*, c. Cels. VI, 5. Cf. VI, 2.

(5) *Theodoret.*, Serm. V adv. Graec. (Op, T. IV, p. 555). Cf. Serm. IX adv. Graec. (T. IV, p. 615, 619).

par une multitude ignorante. Ils parlent magnifiquement de l'immortalité de l'âme, du bonheur qui l'attend, quand elle a été vertueuse, puis ils sacrifient un coq à Esculape » (1).

Jésus-Christ ne s'adressa pas à la raison, mais au cœur; son but n'était pas d'instruire, mais d'échauffer(2). Voilà pourquoi il ne prit pas ses disciples parmi les sages, mais parmi les simples d'esprit. Les chrétiens pratiquèrent ce que les philosophes avaient enseigné. C'est dans cette différence essentielle que les Pères placent la supériorité du christianisme. Écoutons un des premiers *apologètes*. On accusait les chrétiens d'impiété. *Athénagore* oppose aux ennemis du christianisme ces paroles de Jésus : « *Pour moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent.* Qui sont ceux qui observent une morale aussi parfaite? Sont-ce les gens qui s'appliquent à résoudre des syllogismes, à faire des distinctions, à examiner des définitions? Ces hommes ont-ils le cœur assez pur et l'ame assez belle, pour aimer leurs ennemis, pour rendre des paroles obligeantes à ceux qui leur disent des injures, et pour prier en faveur de ceux qui veulent leur ôter la vie? N'est-il pas évident qu'ils font tous les jours le contraire, et que toute leur philosophie consiste dans leurs paroles? Chez nous, vous trouverez des ignorants, des artisans, de vieilles femmes qui ne pourraient peut-être pas montrer par des raisonnements la vérité de notre doctrine, mais qui montrent l'utilité de leurs sentiments par des actions. Ils s'appliquent, non à arranger des phrases, mais à faire de bonnes œuvres, à ne pas maltraiter ceux qui les maltraitent, à souffrir patiemment les injures qu'on leur fait, à donner volontiers à ceux qui leur demandent, et à aimer leur prochain comme eux-mêmes » (3).

(1) *Lactance* (Div. Inst., III, 20), *Tertullien* (Apolog., c. 46), *Augustin* (De vera relig., c. 2), *Athanase* (Orat. c. gentes, c. 10), *Eusèbe* (Præpar. Evang., XIII, 14), *Chrysostome* (Homil. III in Ep. ad Rom., § 3, Op., T. IX, p. 451, C. D.) reprochent vivement aux philosophes, surtout à Socrate et à Platon, leur attachement aux superstitions populaires.

(2) *Pascal*, Pensées.

(3) *Athenagor.*, Legat. pro Christ., c. 11. —*Tertull.*, Apol., 46 : « Quid simile philosophus et christianus? famæ negotiator et salutis? verborum et factorum operator »? — *Cyprian.*, De bono patientiæ, p. 491, sq. : « Philosophi non ver-

Il y a de l'orgueil dans la comparaison que les Pères de l'Église établissent entre les chrétiens et les philosophes. Ignorant les lois qui président au développement de l'humanité, ils n'étaient frappés que de l'opposition entre la civilisation nouvelle et le monde ancien; ils ne voyaient pas que ces spéculations, qui leur paraissaient si inutiles, avaient préparé la doctrine chrétienne. Même dans la voie morale, le christianisme a eu des précurseurs parmi les philosophes. Pourquoi donc fut-il donné au Christ de réaliser la réforme que les sages avaient tentée en vain? C'est que la philosophie était essentiellement scientifique; elle s'adressait à l'intelligence, même lorsqu'elle prétendait exercer une influence morale, tandis que le christianisme s'inspira du sentiment, beaucoup plus que de la raison. La science seule produit l'orgueil, et l'orgueil isole et divise. La charité unit; elle est le lien qui enchaîne les hommes (1). L'isolement, l'orgueil et la haine dominaient dans l'antiquité, parce que les hommes n'avaient pas conscience du lien qui les unit à Dieu et par Dieu à leurs semblables. La philosophie pas plus que la religion ne concevait de rapport direct entre Dieu et l'homme. Moïse et Platon avaient conçu Dieu comme charité; le christianisme s'empara de cette conception : le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour. Jésus-Christ n'est pas venu expliquer les mystères du souverain Être, il n'est point venu enseigner la science, il est venu prêcher la loi de vie, qui n'est que la loi du dévouement, de l'abnégation et du sacrifice.

Il y a un élément de la philosophie, auquel les Pères de l'Église ne pouvaient rendre justice, qu'ils pouvaient à peine comprendre, c'est l'essence de toute spéculation philosophique, la liberté de penser. Ils s'étonnent de la variété des sectes, ils ne voient rien qu'anarchie dans leurs contradictions, ils triomphent en opposant la vérité chrétienne aux interminables disputes des philosophes (2).

bis, sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate præferimus, qui non loquimur magna, sed vivimus quasi servi et cultores Dei ».

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, IX, 20. Cf. de Trinit., VIII, 12 : « Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiæ, tanto sumus dilectione pleniores ».

(2) *Justin.*, Cohort. ad Graec. — *Lactant.* Div. Inst. III, 4. — *Euseb.*, Praepar. Evang., XIV, 9.

C'est que pour les chrétiens toute la vérité est contenue dans la parole de Dieu; leur prétention est de posséder la vérité absolue. La philosophie ne peut pas avoir une pareille ambition, et il est heureux qu'elle ne l'ait pas. S'il y avait des confessions philosophiques, comme il y a des confessions religieuses, si les penseurs étaient convaincus, comme le sont les hommes de foi, que la vérité tout entière est trouvée, qu'elle est contenue dans un système donné que deviendrait le progrès intellectuel et moral? Bien loin de critiquer la philosophie, de ce qu'Aristote est en désaccord avec Platon, son maître, il faut glorifier cette inquiétude continuelle de l'esprit humain. La loi de la pensée est de ne se reposer jamais, car il lui reste toujours une face nouvelle de la vérité à découvrir. Il faut donc que la plus entière liberté préside à ses travaux. Ce que les Pères de l'Église flétrissent comme une division anarchique est en réalité la manifestation de la vie et du progrès qu'elle implique. Il y a plus; les Pères ont mauvaise grâce de railler les philosophes sur leurs discussions sans fin, car c'est grâce à ces débats que la vérité s'est fait jour, et que par suite le christianisme est devenu possible. A ce point de vue, la philosophie est supérieure à la religion. Si la prétention du christianisme de posséder la vérité absolue l'avait emporté, l'humanité se serait immobilisée, et l'immobilité, c'est la mort. C'est donc la philosophie bien plus que la religion qui est la parole de vie, car c'est elle qui prépare le progrès religieux, et c'est encore elle qui sauvegarde les droits de la pensée contre la tyrannie religieuse.

LIVRE II.

LA DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE.

CHAPITRE I.

JÉSUS-CHRIST.

I.

Nous n'écrivons pas un ouvrage de théologie; nous pourrions donc nous dispenser de parler de la personne du Christ, pour nous en tenir à sa doctrine, telle que ses disciples l'ont comprise et prêchée. Mais le christianisme se lie si intimement à son fondateur, qu'il est presque impossible de les séparer. Pour les croyants, toute la religion consiste à confesser et à suivre Jésus-Christ; ils font leur nourriture morale, bien moins de sa doctrine que de sa personne. C'est que pour eux le Christ est le Fils de Dieu, l'Homme-Dieu, le Sauveur de l'humanité déchue, le Médiateur entre le ciel et la terre. Les libres penseurs rejettent cet élément surnaturel; mais tout en le répudiant, ils doivent avouer qu'il joue un rôle considérable dans l'établissement de la religion chrétienne. Ne croyant pas à une révélation miraculeuse, il faut qu'ils expliquent comment une religion puissante a pu se fonder sur une idée qu'ils traitent de superstition.

A entendre les écrivains chrétiens, tout serait surnaturel et divin dans le fondateur de leur religion. Ils ne s'aperçoivent point que plus ils accumulent les miracles, plus on leur demandera des

preuves certaines, incontestables. Or, celles qu'ils invoquent sont si peu évidentes, qu'elles forment l'objet de discussions sans fin depuis bientôt deux mille ans. Nous n'avons pas une seule parole écrite par Jésus-Christ; nous n'avons que des récits composés par on ne sait qui, on ne sait quand, récits qui se contredisent à chaque pas. De pareils témoignages seraient repoussés, alors qu'il s'agirait de prouver un simple fait historique; et l'on veut qu'ils suffisent pour prouver le plus impossible des miracles, Dieu qui se fait homme! Mais le dogme de l'incarnation, de la divinité du Christ, est-il au moins clairement établi dans les Évangiles? Il y a à cette question capitale une réponse très-simple que le bon sens a faite depuis des siècles. Si Dieu s'était réellement incarné dans un être humain, si cette créature s'était proclamée identique avec le Créateur, si cet Homme-Dieu avait témoigné par ses actes qu'il avait la puissance qui n'appartient qu'au Tout-Puissant, l'humanité ne se serait-elle pas prosternée à ses pieds? Qui donc oserait nier Dieu, si Dieu se montrait à lui? Néanmoins ceux-là mêmes en face desquels on prétend que Jésus-Christ s'est dit Dieu, et a fait des actes surnaturels que Dieu seul sait faire, l'ont renié! Et une protestation non interrompue a continué au sein de l'humanité contre la divinité du Christ. C'est dire que les preuves que l'on allègue sont loin d'avoir la clarté qu'on leur suppose. Cependant les douteurs n'ont-ils pas raison de dire que plus l'incarnation dépasse les bornes de notre raison, plus Dieu, s'il s'était réellement incarné, aurait dû enseigner clairement qu'il était Homme-Dieu? Comment! la personne du Christ, au dire des chrétiens, est l'essence du christianisme, et Jésus-Christ ne dit pas un mot sur sa nature divine! L'on avouera que c'est une singulière manière de prêcher une religion nouvelle que de garder le silence sur le point essentiel de cette religion.

Nous savons bien que les croyants disent que Jésus-Christ s'est révélé comme Fils de Dieu. S'il en est ainsi, comment se fait-il que des chrétiens sincères nient cette révélation? Les unitairiens ont-ils d'autres yeux, une autre intelligence que les orthodoxes? Si ceux-ci voient ce que les autres ne voient point, ne serait-ce pas parce qu'ils croient avant de voir? et leur foi n'est-elle pas de telle nature,

qu'elle les empêche de voir? Il ne s'agit pas de foi, mais d'un fait historique. Nous ne connaissons rien de Jésus-Christ que par les récits des évangélistes. Quelle est donc l'idée qu'ils donnent de la personne du Christ? Il n'y a qu'un seul Évangile, celui de saint Jean, qui parle de l'incarnation du Verbe; ni le mot, ni l'idée ne se trouvent dans les autres. Les théologiens modernes, ceux-là mêmes qui admettent une nature surnaturelle du Christ, sont d'avis que l'Évangile qui porte le nom de saint Jean n'est pas l'œuvre de l'apôtre; tous y reconnaissent l'influence de la philosophie alexandrine. (1) Peu importe après cela qui en est l'auteur, où et quand il a été écrit; ce témoignage doit être écarté, quand il s'agit de rechercher ce que les disciples du Christ pensaient de leur maître. Les autres évangélistes désignent Jésus-Christ sous le nom de *Fils de l'Homme,* qualification qui, d'après les interprètes, est synonyme de *Messie.* L'on sait en effet que les apôtres crurent voir le Messie dans le Christ, et que c'est cette croyance qui résume à peu près leur foi. Parfois les disciples ou le peuple juif appellent Jésus-Christ *Fils de Dieu,* lui-même n'emploie jamais cette désignation; l'on ne peut donc y voir qu'un équivalent du titre de Messie (2). Sur ce point il n'y a aucun doute; mais le dissentiment commence, quand il s'agit d'apprécier l'idée que le Christ lui-même se faisait de sa personne et de sa mission. La question est insoluble. Nous pouvons bien savoir ce que les évangélistes pensaient du Christ; mais il nous est impossible de savoir si leur pensée était aussi celle de leur maître. Vainement ferait-on appel aux discours de Jésus; ce sont ses disciples, pour mieux dire, les évangélistes qui les rapportent; ils ne nous font connaître que ce que la tradition racontait de la prédication du Christ, mais de cette tradition à la réalité, il y a loin. Peu importe donc que dans les Évangiles Jésus-Christ semble s'attribuer des pouvoirs qui sont au-dessus de la nature humaine; nous ignorons si c'est lui qui parle ou si ce sont les préjugés de ses contemporains. La messianité du *Fils de l'Homme,* qui était le seul article de foi de ses disciples,

(1) *Baur*, Das Christenthum. — *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne.
(2) *Reuss*, ib., T. I, 229, ss.

entraînait la croyance à une mission divine, partant à un pouvoir extraordinaire. Mais de là à la divinité, il y a encore un abîme. Il en est de même de la naissance surnaturelle de Jésus, et de sa résurrection. Ces faits, fussent-ils authentiques, ne témoigneraient encore que pour la toute-puissance de Dieu, le Christ n'en resterait pas moins une créature. Nous pouvons donc conclure avec un illustre critique, que dans les Évangiles dits synoptiques, Jésus-Christ ne s'élève pas au-dessus de la nature humaine (1) : il est le Messie, il n'est pas le Verbe de Dieu qui s'est fait chair.

Quand on examine les récits évangéliques sans parti pris d'avance, ce n'est pas la révélation miraculeuse du christianisme qui y éclate, c'est son origine humaine, mêlée de préjugés et d'erreurs, comme tout ce qui tient aux hommes. Les preuves de ce que nous disons abondent et nous avons l'embarras du choix. Pourquoi Jésus-Christ prêche-t-il la *bonne nouvelle* aux juifs qui la répudient, au lieu de l'annoncer aux gentils, qui sont heureux de la recevoir? En supposant qu'il soit Dieu, cela est un nouveau mystère. Si au contraire il est homme, rien de plus naturel. Les juifs seuls parmi les peuples anciens avaient les yeux tournés vers l'avenir. Dans la gentilité régnait une croyance désolante, celle de l'éternité du mal : elle croyait à une perfection, à une félicité primitives, mais cet âge d'or avait fait place à un âge de fer, et il n'y avait aucun espoir de le voir renaître. Les philosophes enseignaient à la vérité que le monde périssait pour se renouveler, mais ils n'attachaient aucune idée de progrès, pas même de changement à cette palingénésie ; la création nouvelle rentrait identiquement dans l'ornière de celle qui était détruite, les individus et les nations recommençaient absolument la même carrière, marquée par les mêmes fautes et par les mêmes malheurs. Il est évident que si Jésus-Christ avait commencé par annoncer l'avénement prochain du royaume de Dieu aux gentils, il aurait prêché dans le désert, car personne ne l'aurait compris. Il en était tout autrement des juifs. Ils attendaient un *Messie;* les uns espéraient que ce serait un descendant de David, appelé à étendre la domination du peuple de Dieu sur la terre entière; les autres se représentaient le règne

(1) *Baur*, Das Christenthum, p. 283.

du Messie sous des couleurs plus ou moins spirituelles. Cette attente et ces espérances étaient générales lors de la venue du Christ. Quand Jean-Baptiste prêcha la pénitence et le baptême, toute la Judée s'émut et crut voir en lui le Messie ou du moins son précurseur. C'est grâce à cette croyance que Jésus trouva des disciples; les apôtres le suivirent, parce qu'ils le prirent pour le Messie; lui-même, à en juger par les Évangiles, était convaincu de sa mission messianique. D'après cela, on conçoit que Jésus-Christ n'ait pas songé à prêcher la *bonne nouvelle* aux gentils; le Messie ne pouvait s'adresser qu'aux juifs. Ses disciples restèrent longtemps dans cet ordre d'idées; l'on peut même affirmer qu'ils y restèrent toujours. Il fallut un nouvel apôtre, et pour ainsi dire une nouvelle révélation pour transformer le Messie et pour fonder le christianisme.

Comment se fit cette transformation? Le Christ ne pouvait pas rester le Messie, une fois que saint Paul l'annonça aux païens. En effet, les promesses messianiques ne s'adressaient qu'aux juifs, au peuple élu; si le grand apôtre avait prêché le règne du Messie à la gentilité, les Grecs et les Romains auraient dû commencer par se faire juifs, afin d'avoir part aux promesses. C'est bien ainsi que l'entendaient les premiers disciples de Jésus-Christ; mais l'Évangile ainsi entendu eût été aussi impuissant que la loi de Moïse. Pour convertir les gentils, l'Évangile devait prendre un caractère d'universalité, et s'affranchir par conséquent de tout lien avec la nationalité juive. La prédication évangélique changeant, il fallait que le Messie changeât aussi; il ne pouvait plus être le descendant de David, il devait prendre un caractère aussi universel que sa nouvelle mission. Que prêcha saint Paul aux gentils? Que le Christ était venu pour les sauver et leur ouvrir le royaume des cieux. Ainsi le Messie devient le Sauveur, le Médiateur. Il n'est pas encore le Verbe de Dieu qui s'est fait chair, mais déjà il est investi de tous les attributs de la divinité. L'influence des spéculations philosophiques de la Grèce achèvera la transformation : le Messie deviendra le Verbe de Dieu. Cette conception, qui choque tant notre rationalisme, était une nécessité, comme nous l'avons déjà dit. Cependant c'est altérer les faits que de dire, comme font les orthodoxes, que la divinité du Christ, telle que le concile de Nicée la formula, fut la foi de la chré-

tienté primitive. Il fallut au contraire de longs combats théologiques pour faire accepter ce dogme par la conscience générale. Encore y eut-il des protestations, aussi longtemps qu'il y eut une libre pensée. La protestation de la raison finit par l'emporter sur une croyance que la raison ne peut pas admettre. Si à l'humanité dans son enfance il fallait un Dieu fait homme, il lui suffit aujourd'hui de la foi dans le Dieu un, créateur du monde. Elle n'éprouve plus le besoin d'un Médiateur, puisqu'elle se relie directement à son auteur; elle adore un Sauveur plus puissant que le Christ, puisque l'Homme-Dieu des chrétiens ne sauve de la mort éternelle que ceux qui croient en lui, et abandonne à Satan tous ceux qui le méconnaissent, tandis que le Dieu-Sauveur procure le salut à toutes ses créatures, même à celles qui dans leur ignorance ou dans leur aveuglement commenceraient par le méconnaître. Dieu a remplacé le Christ. Il est vrai que pour les chrétiens orthodoxes, Jésus-Christ se confond avec Dieu. Mais cette confusion du fini et de l'infini, impossible au point de vue rationnel, conduit en fait à des erreurs et à des superstitions que l'esprit de domination ne cesse d'exploiter. La philosophie a donc raison de la rejeter; et la religion, loin de périr, ou de s'affaiblir, si elle répudie l'héritage des croyances superstitieuses qui l'altèrent, prendra des forces nouvelles, comme une plante généreuse que l'on débarrasse des mauvaises herbes qui empêchent sa croissance et son développement.

II.

L'Évangile est la *bonne nouvelle*. Qu'était-ce que cette nouvelle que les apôtres annoncèrent au monde? Les écrivains chrétiens disent « que Jésus-Christ ne prêcha point de religion que l'on puisse résumer en articles de foi; que son but n'était point de mettre une doctrine nouvelle à la place d'une doctrine ancienne, mais bien d'inspirer une vie nouvelle; que l'essence de l'Évangile n'est pas une formule, un principe, une idée, que c'est la personne du Christ, personne vivante, dont chacun doit sentir l'action régénératrice en lui-même » (1). Il y a un système préconçu dans cette manière de

(1) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p. 152-155.

voir, et presque de la tactique. L'on veut à toute force élever le fondateur du christianisme au-dessus de l'humanité. Or, si l'on admet que le Christ a prêché une doctrine, on peut bien la célébrer comme plus parfaite que celles qui l'ont précédée; mais ainsi conçu, le christianisme n'a rien qui le distingue essentiellement des autres religions dont l'origine est purement humaine. Que si, au contraire, tout le christianisme se résume en la personne de Jésus-Christ, il y a là quelque chose de plus qu'humain, le Christ et sa religion sortent des conditions générales de l'humanité; le divin éclate, et la raison, au lieu d'expliquer, doit se courber et adorer.

Le Christ est un être fantastique, parce que l'œuvre qu'on lui attribue est une œuvre impossible. Il n'y a aucune religion qui se fonde sans doctrine. Le christianisme ne peut pas échapper à une loi qui dérive de la nature des choses. En effet toute religion renferme une conception de la vie, une explication de la destinée de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Ceux qui disent que Jésus-Christ n'avait point de doctrine, ne s'aperçoivent point qu'à force de vouloir exalter leur Maître, ils l'abaissent. C'est dire en effet qu'il n'a pas voulu fonder de religion. Qu'est-il donc venu faire? Ignorait-il qu'il était le révélateur d'une religion puissante par la pensée autant que par la foi? S'il l'ignorait, il n'avait pas conscience de sa mission; alors de quel droit l'égale-t-on à Dieu? Nous plaçons le Christ plus haut que ne le font ses imprudents adorateurs; nous n'en faisons pas un docteur ni un philosophe; nous ne prétendons pas que toute la théologie catholique ou protestante soit dans l'Évangile; mais puisqu'il a prêché, il a dû prêcher quelque chose; s'il n'a pas rédigé une confession de foi, le principe, le germe de la confession chrétienne doit se trouver dans ses paroles. Ouvrons l'Évangile : Jésus-Christ nous dira en quoi consiste la bonne nouvelle qu'il est venu annoncer au monde.

Jésus-Christ dit qu'il n'est pas venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir. Les interprètes chrétiens n'ont pas saisi la profondeur de ces paroles. Matthieu et Luc font dire au Christ que pas un article de la loi ne tombera (1). Telle fut aussi la con-

(1) *Matthieu*, V, 18; — *Luc*, XVI, 17.

viction des premiers fidèles; ils crurent que rien n'était changé au mosaïsme, ils continuèrent à le pratiquer dans toute sa rigueur, comme leur Maître lui-même l'avait fait. Mais bientôt l'Évangile prit un développement admirable, en même temps qu'il rencontra les ennemis les plus acharnés dans les sectateurs de Moïse. Alors on donna un autre sens aux paroles de Jésus-Christ. L'on considéra la première révélation comme renfermant implicitement la nouvelle, de même que la figure représente la chose. Le Christ accomplit la loi en ce sens qu'il mit la réalité à la place de l'image, ou comme disent les écrivains modernes, il remplaça les commandements extérieurs par une religion intérieure, les prescriptions légales par la purification de l'âme (1). D'après cela, l'Évangile et la loi seraient identiques; le christianisme ne serait que le mosaïsme spiritualisé. Nous ne croyons pas que telle soit la pensée de Jésus-Christ, parce que ce n'est pas ainsi que le progrès religieux se réalise. Si toute religion procède du passé, toute religion doit aussi renfermer un principe nouveau. La vérité ne se découvre aux hommes que par des efforts continus; ce qui fait l'essence des religions, c'est qu'elles révèlent un nouveau rayon de la vérité éternelle. Qu'a donc voulu dire Jésus-Christ? Traduites dans le langage moderne, ses paroles signifient qu'il n'entend pas rompre avec le passé, mais aussi qu'il n'entend pas le continuer, en l'immobilisant; le Christ, tout en procédant de Moïse, ouvre une ère nouvelle à l'humanité.

L'interprétation que nous donnons aux paroles de Jésus-Christ, n'est point une explication imaginée après coup, sous l'inspiration d'une doctrine philosophique; elle ressort de tout l'enseignement évangélique. Qu'est-ce que la *bonne nouvelle*, sinon la loi du salut? Que faut-il faire pour être sauvé, pour entrer dans le royaume de Dieu? Telle était la question que les juifs adressaient au Christ. Et que leur répond-il? « Si vous voulez entrer en la vie, gardez les commandements ». S'il s'était borné à cette réponse, on aurait pu lui demander pourquoi il était venu. Les âmes religieuses sentaient un vide, tout en accomplissant les prescriptions de la loi. Tel était le

(1) *Baur*, Das Christenthum, p. 28. — *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p. 166.

jeune homme qui dit à Jésus : « J'ai gardé tous les commandements de la loi, dès ma jeunesse; que me manque-t-il encore? » Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as et le donne aux pauvres, puis viens et me suis » (1). Il y a donc dans la perfection de l'Évangile quelque chose de plus que dans celle de la loi; il y a un idéal supérieur et plus difficile a accomplir, car le jeune homme de l'Évangile qui avait observé tous les commandements de Moïse, ne se sentit pas la force de renoncer à ses biens, comme Jésus-Christ le lui demandait. Voilà bien la pensée de Jésus expliquée : il accepte la loi ancienne, il veut qu'on l'observe, mais cela ne suffit point, il ajoute une loi nouvelle. Et quelle est cette loi? Celle du renoncement, de l'abnégation de tout intérêt personnel. N'est-ce pas en d'autres termes la charité?

Les pharisiens demandent à Jésus quel est le plus grand commandement. Il répond : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, et de tout ton esprit, et de toute ta force. Voilà le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Aucun commandement n'est plus grand que celui-là* » (2). La prédication du Christ, sa vie tout entière, se résument dans la charité : « *Avant le jour de la Pâque, Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde au Père, comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin* ». Il leur dit : « *Mes petits enfants, je ne suis que pour peu de temps encore avec vous. Vous me chercherez, et où je vais, vous ne pouvez venir. Je vous donne un commandement nouveau : Que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. En cela tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de la dilection les uns pour les autres* ». Dans ses derniers moments, Jésus-Christ répète sans cesse à ses disciples, qu'ils s'aiment les uns les autres. Sa mort est le plus grand acte d'amour qu'un être mortel ait pratiqué : « *Nul ne peut avoir un plus grand amour, que l'amour de celui qui donne sa vie pour ses amis* » (3).

(1) *Matthieu*, XIX, 16-21.
(2) *Marc*, XII, 30, 31. — *Matthieu*, XXII, 37, 40.
(3) *Jean*, XIII, 33-35; XV, 12-17.

Pourquoi la charité est-elle le plus grand commandement? C'est que le christianisme devait apporter un remède au vice qui rongeait l'ancienne société, et ce vice était l'absence de charité, l'orgueil philosophique. De là l'esprit de division, d'aristocratie, de domination qui caractérise l'antiquité et qui l'a conduite à sa ruine. C'est l'esprit contraire, l'humilité, l'unité, la solidarité qui domine dans la prédication évangélique, et qui fait la supériorité de la religion chrétienne sur la gentilité et sur le mosaïsme. Les philosophes enseignaient l'unité de Dieu, l'égalité et la fraternité des hommes : c'étaient des éléments d'une rénovation religieuse. Mais les enseignements des philosophes étaient restés à l'état de doctrine, parce que dans leur orgueil intellectuel, ils étaient satisfaits de leur science, et qu'ils ne songeaient aux classes inférieures que pour les dédaigner, en les abandonnant pour toujours à la superstition. Il manquait à la philosophie le feu divin de l'amour. Dieu suscita en Jésus le type le plus parfait de charité qui ait paru sur la terre : c'est une effusion d'amour qui a renouvelé le monde. L'ordre antique est renversé; sous l'inspiration de la charité, les classes délaissées se relèvent, elles participent à l'égalité spirituelle, en attendant que l'égalité civile et politique leur soit assurée comme une conséquence de la première.

C'est aussi par la charité que l'Évangile est supérieur au mosaïsme. Il est bien vrai que l'amour du prochain se trouve parmi les commandements de Moïse. Mais comment les juifs pratiquaient-ils ce précepte? qu'entendaient-ils par leur prochain? La charité est une loi universelle de son essence ; or, les juifs aimaient si peu les gentils, qu'ils passaient pour haïr le genre humain. Cela seul prouve que la charité n'avait pas pour eux le sens qu'elle a dans la bouche de Jésus-Christ. Alors même que le Christ enseigna la charité comme loi suprême, ses disciples, imbus de l'étroit esprit du judaïsme, ne le comprirent point. Ils crurent que la *bonne nouvelle* ne s'adressait qu'aux juifs. Jésus, dit saint Matthieu, envoya les douze apôtres, en leur donnant ce commandement : «N'allez point vers les gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains; mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël» (1). Nous

(1) *Matthieu*, X, 5-6.

ne pouvons croire que Jésus-Christ ait prononcé ces paroles, car elles sont en contradiction avec tout son enseignement. La vraie pensée du Christ ne saurait être douteuse. Il dit à ses disciples : « *Et je vous dis que plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident, et s'assoiront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux. Cet Évangile sera prêché dans le monde entier, afin d'être en témoignage à toutes les nations. Allez donc, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* (1).

« Le monde, dit *Bossuet*, n'avait jamais rien vu de semblable et ses apôtres en sont étonnés » (2). Cela est plus vrai que *Bossuet* lui-même ne le pensait. Il ne s'agit pas seulement de prêcher la loi du salut à toutes les nations; à la rigueur les sectateurs de Moïse en auraient pu faire autant, et plus d'un docteur de la loi l'essaya. Pourquoi leur prosélytisme échoua-t-il? C'est que le particularisme judaïque viciait la religion dans son essence. Les juifs pas plus que les gentils n'avaient le sentiment de la vraie religion. Pour les Grecs et les Romains, la religion était un élément de l'État, le citoyen se confondait avec le croyant. Cette confusion existait également chez les juifs, et à certains égards elle était encore plus absolue, puisque le mosaïsme était une espèce de théocratie. Il en résultait que l'homme n'était pas en rapport direct avec Dieu : c'était la nation plutôt que l'individu qui se trouvait engagée par un contrat avec Jéhova, et c'est seulement comme membres de la nation que les individus profitaient des promesses de l'alliance. Ainsi l'antiquité tout entière méconnaissait le principe de l'individualité, dans l'ordre religieux comme dans l'ordre politique. Jésus-Christ le premier réagit contre cette fausse conception. Il ne s'adresse pas au juif comme tel, mais à l'homme; et que prêche-t-il à ceux qui accourent à sa voix? « Le royaume de Dieu est proche. Amendez-vous et croyez à l'Évangile » (3). L'amendement est une œuvre purement individuelle, et la foi est une grâce que Dieu accorde à l'individu, sans considérer son origine ni sa nationalité. Il y eut des juifs qui comprirent que la prédication de

(1) *Matthieu*, VIII, 11; XXIV, 14; XXVIII, 19. — *Marc*, XVI, 15. — *Luc*, XXIV, 47.

(2) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle.

(3) *Matthieu*, IV, 17.

Jésus attaquait le pouvoir de César; l'on sait qu'à leurs insidieuses paroles, le Christ répondit : « *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César.* » Il y a toute une révolution dans ces paroles célèbres. Nous doutons fort que les juifs et les Romains les aient comprises; nous ne savons pas même si celui qui les a prononcées y attachait le sens que nous y trouvons aujourd'hui. Une chose est certaine, c'est que la religion a changé de nature : ce n'est plus par l'intermédiaire de la cité ou d'une loi que l'homme se rattache à Dieu, c'est par sa foi, et la foi est un rapport libre entre la créature et son créateur. Si nous doutons que le Christ ait compris ses paroles en ce sens, c'est qu'il a fallu des siècles pour que l'humanité les entendît ainsi; il a fallu des influences de race étrangères au christianisme, il a fallu des influences politiques et philosophiques qui lui sont hostiles. Le catholicisme affranchit les fidèles de l'État, mais ce fut pour les soumettre à l'Église, et à bien des égards l'Église se montra plus absorbante, plus exclusive, plus tyrannique que l'État. Au seizième siècle, la Réforme secoua les chaînes de l'Église. Était-ce une inspiration chrétienne, ou n'était-ce pas plutôt une inspiration de l'individualisme germanique? La liberté chrétienne revendiquée par les réformateurs fut encore une liberté incomplète : affranchi du joug de l'Église, le croyant tomba sous celui de l'Écriture Sainte. Il fallut que la philosophie brisât ces derniers fers, et proclamât que l'homme est en rapport direct avec Dieu, qu'il n'a besoin ni de l'intermédiaire de l'État, ni de la médiation de l'Église, ni de la foi en une révélation écrite. Voilà la dernière expression de la grande vérité dont le premier germe a été déposé dans la conscience humaine par Jésus-Christ. En ce sens, il est vrai de dire que la véritable religion date du Christ, et que le Fils de l'Homme est l'âme la plus religieuse qui ait encore paru dans le monde.

III.

Est-ce à dire que le christianisme soit le dernier mot de Dieu, et que l'humanité n'a qu'à développer les germes des sentiments et des idées qui ont été révélés par le Christ? Nous connaissons d'avance la réponse des écrivains chrétiens. « L'humanité, disent-

ils, n'a pas encore dépassé la pensée de Jésus-Christ; elle n'a pu ni l'étendre, ni la perfectionner; bien loin d'atteindre la hauteur où son sauveur a voulu l'élever, elle n'entrevoit pas même la possibilité d'y arriver jamais ». Des disciples du Christ ne peuvent point parler autrement. L'Évangile étant une révélation de Dieu, tout y doit être parfait; et la perfection de l'enseignement est la preuve la plus irréfragable de la divinité de son origine (1). La prétendue perfection de la morale évangélique a été tant célébrée, qu'elle a fini par être acceptée comme un axiome par ceux-là mêmes qui ne croient plus à la divinité de celui qui l'a prêchée. C'est comme le dernier débris d'une antique superstition. Nous concevons le respect que les croyants professent pour la parole du Fils de Dieu: leur culte est logique, car la divinité du révélateur implique la vérité absolue de son œuvre. Mais nous ne comprenons pas que ce lieu commun du christianisme impose aux libres penseurs, au point qu'après avoir ruiné, non-seulement la divinité du Christ, mais même la réalité de son histoire traditionnelle, ils s'inclinent ensuite devant lui comme devant une personnalité tellement éminente, que l'humanité doit désespérer de la dépasser. Ils ne s'aperçoivent pas que leurs sentiments sont contradictoires, et que tout en combattant la superstition de l'Homme-Dieu, eux-mêmes lui prêtent des armes. Si Jésus-Christ n'est pas le Fils de Dieu, il est homme, et par conséquent imparfait et faillible; donc la morale qu'il a enseignée, ne peut pas être la vérité absolue. Que si l'on croit que son enseignement est parfait, on est bien près de croire que le christianisme est le dernier mot de Dieu, et que partant son fondateur est un être plus qu'humain. Il n'y a pas de milieu; ou il faut adorer le Christ et l'Évangile, ou il faut reconnaître qu'un être fini ne peut produire qu'une œuvre finie.

Pour ceux qui lisent l'Évangile avec des yeux non prévenus, l'imperfection est si évidente, qu'il est difficile de comprendre que l'humanité y ait vu si longtemps un idéal divin. Les théologiens modernes n'ont échappé à l'évidence que par un système d'interprétation inventé pour le besoin de la cause. Rencontrent-ils une gros-

(1) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p, 273, s.

sière superstition, telle que la croyance aux démons, aux anges, ils l'endossent aux disciples, à ceux qui ont écrit les Évangiles, ou ils disent que le Fils de Dieu a dû s'acommoder aux préjugés de ceux au milieu desquels il vivait. Imprudents apologistes qui ruinent l'édifice qu'ils voudraient soutenir! Il faut tout croire, comme font les catholiques, sinon la foi s'écroule. Jésus-Christ passe sa vie à chasser les démons. Croyait-il aux démons, oui ou non? S'il n'y croyait pas, tout en faisant semblant d'y croire, que penser de son caractère? S'il partageait des croyances dont bientôt les enfants riront, que penser de sa divinité? Que si l'on met ces fables sur le compte des évangélistes, comment pourra-t-on encore ajouter foi à leur témoignage? Si l'on ne doit point ajouter foi aux contes de possédés, qu'ils débitent à chaque page, peut-on admettre ce qu'ils racontent de la résurrection et les innombrables miracles qui remplissent leurs récits?

Laissons-là les démons et l'exorcisme. Il y a dans les Évangiles une croyance qui a influé sur la doctrine morale du Christ, c'est celle de la fin prochaine du monde. Tous les évangélistes l'attribuent au Fils de l'Homme; eux qui se contredisent à chaque pas, sont unanimes en ce point. Luc est d'accord avec Matthieu, Jean avec Marc. Même unanimité parmi les apôtres; Paul parle comme les Douze, quelles que soient du reste leurs profondes dissidences. Ces témoignages nous autorisent-ils à admettre que Jésus-Christ croyait à la fin prochaine du monde? S'il y croyait, il a partagé une erreur populaire, et que devient alors sa divinité? S'il n'y croyait pas, que devient la crédibilité de ceux, sur le récit desquels repose tout l'édifice du christianisme? Dira-t-on qu'imbus des opinions juives sur la venue du Messie et son royaume, ils n'ont pas compris leur divin maître, et qu'ils ont mal rendu sa pensée? C'est un triste échappatoire, s'il faut s'y résigner; car le reproche s'adresse non-seulement à des pêcheurs et à des publicains, il s'adresse à saint Paul, le second fondateur du christianisme; il s'adresse à saint Jean, ou à l'auteur de l'Évangile qui porte son nom, et qui est la grande autorité pour établir l'incarnation du Verbe. Ainsi donc, ceux qui ont fondé le christianisme, n'ont pas compris Jésus-Christ! Mais s'ils se sont trompés en un

point aussi capital, qui nous garantit qn'ils ne se sont pas trompés sur d'autres points également essentiels? Et que deviendra le christianisme au milieu de toutes ces erreurs?

Nous ne pouvons admettre que tous les disciples de Jésus se soient aussi grossièrement trompés; leurs témoignages sont trop précis, trop détaillés, pour que l'erreur soit possible. Il faut croire avec les apôtres et les évangélistes que Jésus-Christ a prêché la fin prochaine du monde, ou il ne faut rien croire de ce qu'ils disent de leur maître. Eh bien, cette erreur suffit pour que le Christ cesse d'être le Fils de Dieu. Il y a plus, elle a infecté et vicié la prédication morale, dont on voudrait faire un idéal divin. Que le spiritualisme, et un spiritualisme excessif, soit le caractère dominant de la morale évangélique, cela est évident et tout le monde en convient. Reste à savoir s'il est l'expression de la vérité absolue. Mettons les préceptes de l'Évangile en regard des croyances actuelles de l'humanité, et voyons s'il est vrai de dire que l'esprit humain ne peut même s'élever à la hauteur de l'Évangile, loin de pouvoir le dépasser.

Jésus-Christ dédaigne le mariage, et il a une médiocre estime pour les liens de famille. A sa suite, des millions de fidèles *se sont faits eunuques pour gagner le royaume des cieux.* Un pareil enseignement est-il l'expression de la vérité absolue? est-ce une de ces marques auxquelles on reconnaît la divinité de l'Évangile et du Christ? C'est presque une impiété de poser la question. La conscience moderne répond que le mariage est une institution divine, et que le révélateur qui ne comprend pas ce qu'il y a de divin dans ce lien de deux âmes, ne peut plus présider aux destinées de l'humanité. Qui est ici l'organe de la vérité, Jésus-Christ ou l'esprit humain?

Jésus-Christ prêche le royaume du ciel, royaume exclusivement spirituel : c'est dire que sa religion est une religion de l'autre monde. De là un spiritualisme tellement exagéré, que l'Église catholique a cru devoir transformer les préceptes en conseils, parce qu'elle sentait l'impossibilité d'en faire la loi de tous les fidèles. Mais les textes résistent à cette distinction : c'est bien comme condition générale du salut que le Christ dit à ceux qui veulent

entrer dans son royaume, qu'ils doivent renoncer à tous les liens qui les rattachent au monde, richesses, famille, patrie, et négliger jusqu'au soin des plus indispensables nécessités de la vie. La conscience moderne réprouve-t-elle le monde ? condamne-t-elle les richesses? voit-elle une condition de salut dans le renoncement? Si ce sont là les sublimes préceptes que les théologiens célèbrent comme la preuve irréfragable de la divinité de l'Évangile et du Christ, il faut qu'ils en fassent leur deuil; car ces préceptes, au lieu d'être divins, sont des maximes d'un spiritualisme outré et partant faux. Si l'humanité les avait pris au sérieux, il y a longtemps qu'elle n'existerait plus : si donc elle ne les pratique pas, ce n'est pas parce qu'ils sont trop élevés, c'est parce qu'ils sont en opposition avec les lois de notre nature. Que si ces lois sont divines, les préceptes qui les violent ne peuvent pas être divins.

Il en est de même des conseils ou des préceptes d'humilité, de patience, de résignation que Jésus-Christ donne à ses disciples. Entendus et pratiqués à la lettre, ils détruiraient l'individualité humaine et les sociétés politiques. La perfection évangélique conduirait encore une fois à la destruction de l'humanité. Mais l'instinct de la conservation est trop puissant, pour que les hommes et les peuples aient songé à observer des préceptes qui semblent être une loi de mort au lieu d'être une loi de vie. Ils se sont bien gardés de présenter la joue gauche à celui qui les frappait sur la joue droite; ils se sont bien gardés d'abandonner la tunique à celui qui leur enlevait le manteau; ils se sont bien gardés d'obéir quand même à l'autorité établie. Ils ont au contraire repoussé l'insulte par la force, ils ont revendiqué leurs droits, et quand le pouvoir les violait, ils se sont insurgés, en considérant la résistance contre l'oppression comme le plus saint des devoirs. Faut-il demander de quel côté est la vérité, de quel côté est l'erreur ?

Nous pourrions poursuivre cette opposition entre le prétendu idéal divin de l'Évangile et les croyances de l'humanité moderne. Ce que nous venons de dire suffit à notre but. Un mot seulement sur un point fondamental. L'on a fait mille fois la remarque que la morale pratique des chrétiens se résume en un calcul : ils renoncent aux biens passagers de ce monde pour gagner la béatitude

éternelle. Inutile d'ajouter qu'une morale qui aboutit à la doctrine de l'intérêt bien entendu est une fausse morale. Ce qu'il importe de savoir, c'est si ce vice de la doctrine chrétienne remonte à l'Évangile. Nous répondons que oui, et nous allons rapporter nos témoignages. Constatons d'abord que l'erreur que nous signalons est inhérente à toute doctrine spiritualiste qui sépare la vie actuelle de la vie à venir, qui enseigne aux hommes le mépris du monde en vue de la béatitude céleste. En effet cela se reduit à dire : renoncez aux fausses joies de l'existence terrestre, et vous jouirez du bonheur angélique dans l'autre vie. La vertu est le moyen, la félicité est le but. Voilà bien la morale intéressée dans son essence. Or, que prêchait le Christ? « Amendez-vous, faites pénitence, et vous entrerez dans le royaume des cieux ». N'est-ce pas le germe du calcul que font encore aujourd'hui les chrétiens, et qui consiste à *gagner le ciel*? Cela est si vrai que l'idée du royaume de Dieu, accordé comme récompense, revient à chaque instant dans les discours de Jésus-Christ. Nous citons au hasard :

« Pierre prenant la parole, dit : « Voici, nous avons tout délaissé, et t'avons suivi : que nous en adviendra-t-il donc? » Et Jésus leur dit : En vérité, je vous dis que vous qui m'avez suivi, quand le Fils de l'Homme sera assis au trône de sa gloire, vous aussi serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. Et quiconque aura délaissé maison, ou frère, ou sœur, ou père, ou mère, ou femme, ou enfants, à cause de mon nom, il en recevra cent fois autant, et héritera la vie éternelle » (1). Ces paroles sont reproduites par tous les évangélistes. C'est tout-à-fait la conception vulgaire. Il y a des passages où la même idée est exprimée sous une forme plus choquante encore : « Faites l'aumône, dit le Christ, et vous aurez le salaire » (2). A ce titre, la charité devient un prêt à usure. S'en prendra-t-on aux disciples de Jésus-Christ de cette fausse morale? Alors nous répèterons qu'ils ne méritent plus aucune créance, s'ils se sont trompés sur les principes élémentaires de la morale. En réalité, il n'y a pas d'élève en philosophie aujourd'hui

(1) *Matthieu*, XIX, 27-29. — *Marc*, X, 29. 30. — *Luc*, XVIII, 29. 30.
(2) *Matthieu*, X, 42. 41.

qui n'ait des notions plus exactes sur la morale que les évangélistes.

En critiquant la morale évangélique, notre seul but est de protester contre la superstition qui voudrait diviniser le fondateur du christianisme, ou du moins son enseignement. Pour ceux qui croient au développement progressif de l'humanité, cette protestation est inutile. Dès que l'on admet que la vérité se révèle par l'organe de l'esprit humain, il ne peut plus être question d'une religion parfaite. Le christianisme n'est donc pas le dernier mot de Dieu, il n'y a point de dernier mot de Dieu, pour mieux dire, ce Verbe ineffable se confond avec Dieu, les hommes ne le connaîtront jamais; il aurait beau s'incarner pour prêcher la science divine, l'humanité ne le comprendrait pas. A plus forte raison une créature humaine ne peut pas concentrer en elle toute la sagesse des siècles. Cela est une impossibilité absolue. Les idées et les sentiments des hommes se modifient incessamment; or les croyances religieuses sont l'expression de ces sentiments et de ces idées. C'est dire que la religion d'il y a dix-huit siècles ne peut plus être la nôtre; donc Jésus-Christ ne peut pas avoir réalisé l'idéal religieux. Quelque haut que nous le placions, l'humanité est plus grande que lui. Dès maintenant, l'esprit humain a dépassé la sphère intellectuelle et morale dans laquelle vivaient le Christ et ses disciples; donc nos croyances sont plus pures, plus parfaites que l'idéal évangélique. En veut-on la preuve par l'aveu même des chrétiens? Les théologiens modernes sont obligés de donner aux préceptes de l'Évangile un autre sens que celui qu'y attachaient les premiers disciples du Christ. Qui leur a révélé ce nouveau sens? N'est-ce pas le travail progrssif de l'esprit humain? Pourquoi donc abaisser l'humanité devant un être fictif en quelque sorte, puisqu'il change à chaque progrès que le genre humain accomplit, au point que les apôtres ne reconnaîtraient plus leur maître dans le Christ tel que le conçoivent les théologiens du dix-neuvième siècle? Pour les croyants, cette illusion est une vérité; mais pour les rationalistes, les libres penseurs et pour tous ceux qui ne croient plus à l'Homme-Dieu, la fiction n'a pas de raison d'être, à moins qu'on ne la cherche dans le respect pour la mémoire du crucifié; mais ce sentiment touche de très-près à l'hypocrisie. Mieux vaut la vérité

et la réalité des choses, que toutes les fictions du monde. En procédant ainsi, nous ne faisons que suivre l'exemple du Christ; tout en glorifiant Moïse et les prophètes, il déclare qu'il dépasse les enseignements de la Loi Ancienne, il dit qu'il ne faut pas mettre le vin nouveau dans de vieilles outres. Acceptons comme lui le passé, cherchons-y un point d'appui, en démêlant dans la religion chrétienne la part de vérité qu'elle renferme; mais ne nous enchaînons pas au passé, ne mettons pas notre vin nouveau dans des outres qui sont vieilles de deux mille ans; proclamons hardiment que nous attendons une doctrine plus large que celle du Christ : elle ne détruira pas le christianisme, elle l'accomplira.

IV.

Quand on compare les appréciations que le dix-neuvième siècle fait du christianisme, avec les livres saints et avec les écrits des Pères de l'Église, on croirait qu'il s'agit de deux religions toutes différentes. A entendre les écrivains modernes, la prédication évangélique aurait été sociale et politique autant que religieuse. Est-il vrai que l'égalité politique et sociale a été enseignée par Jésus-Christ? est-il vrai que le mouvement de liberté qui emporte les sociétés modernes, a son principe dans la doctrine chrétienne? En supposant même que les dogmes du christianisme aient un sens politique, donneraient-ils satisfaction aux aspirations de l'humanité actuelle? La question est capitale : la destinée du christianisme traditionnel y est engagée. Une religion qui voudrait s'abstraire entièrement des préoccupations de ce monde, risquerait beaucoup d'être désertée dans un siècle et par des hommes qui s'intéressent aux questions sociales bien plus qu'à ce que les chrétiens appellent l'autre vie. Pour agir sur les âmes, il faut que la religion réponde aux sentiments et aux idées qui agitent les esprits. Le christianisme remplit-il ces conditions? Les hommes politiques qui restent attachés au christianisme historique ont senti la nécessité de mettre les croyances religieuses en harmonie avec les tendances politiques qui dominent dans la société. C'est de cet ordre d'idées que procède l'alliance de la religion et de la liberté.

Nous ne savons s'il faut appeler cette alliance tant célébrée une doctrine ou une politique. Ce qui est certain, c'est que le langage libéral des néocatholiques est en contradiction complète avec leurs actes. Nous nous défions d'un libéralisme qui s'accommode du despotisme de la cour de Rome; nous ne pouvons prendre au sérieux des hommes qui prônent la liberté en Belgique et en France, et qui ailleurs prennent la défense du plus épouvantable régime qui ait jamais existé. L'histoire nous confirme dans notre défiance. Ce n'est pas d'aujourd'hui que les catholiques parlent de liberté. Il y a une liberté qui leur a toujours tenu à cœur, c'est celle de l'Église. Et à quoi tendait la liberté de l'Église, telle qu'ils la revendiquaient? A l'asservissement des individus et de l'État. Nous craignons fort que la liberté que les catholiques réclament avec tant d'ardeur de nos jours n'aboutisse également à enchaîner la libre pensée, et à placer l'État sous la domination de l'Église.

L'alliance de la liberté et de la religion compte des partisans plus sincères. Mais l'accueil fait par l'Église au défenseur le plus éloquent de cette doctrine devrait ouvrir les yeux à ceux qui partagent les mêmes illusions. Celui que les catholiques vénèrent comme le vicaire de Dieu, a réprouvé solennellement Lamennais et ses principes. Pour les croyants sincères, le débat doit être clos, dès que le pape a parlé. L'on doit sortir du catholicisme orthodoxe, si l'on veut reprendre la thèse d'une alliance flétrie par les successeurs de saint Pierre. C'est ce qu'a fait un homme sincèrement religieux et tout aussi sincèrement attaché aux principes de 89. M. *Huet* croit que les idées de liberté, d'égalité et de fraternité que la révolution inscrivit sur son drapeau, sont des idées chrétiennes. Il n'admet pas que le christianisme soit une religion de l'autre monde, il croit que le royaume de Dieu doit se réaliser sur la terre comme au ciel. Mais il avoue qu'il a contre lui la tradition; aussi brise-t-il hardiment avec le passé, en proclamant que la vraie société chrétienne date de 1789.

Qu'y a-t-il de vrai dans cette appréciation du christianisme? Pour l'accepter, il faut se placer sur le terrain de la religion progressive, il faut répudier non-seulement le catholicisme du moyen-âge, mais encore la religion des Pères de l'Église et même le christianisme

évangélique. Si Jésus-Christ est Fils de Dieu, si sa prédication est une parole révélée, l'on doit croire que l'Évangile contient toute la vérité, qu'il n'y a rien à y changer, rien à y ajouter. Or, que l'on ouvre l'Écriture Sainte, qu'on la lise sans prévention, et l'on sera forcé de convenir qu'il n'y a pas une trace de doctrine politique dans la prédication du Christ. Il est même impossible de comprendre que Jésus-Christ ait songé à une régénération sociale. La croyance que la fin du monde était instante, perce dans toutes ses paroles, dans tout son enseignement; comment, étant convaincu que la consommation finale allait mettre fin au monde actuel, aurait-il eu la pensée de reconstituer ce monde sur les bases de la liberté, de l'égalité et de la fraternité? Son règne, dit-il, n'est pas de *ce monde*. Le sens profond de ces fameuses paroles ne saurait être douteux pour celui qui se pénètre des sentiments du Christ. Il attendait un *autre monde*, une nouvelle terre, peuplée d'une génération de saints, sur laquelle il se croyait appelé à régner. De là son mépris de l'existence actuelle et des misérables préoccupations des hommes; de là son dédain des richesses, son indifférence pour les liens de famille. Qu'on veuille bien nous dire comment la liberté et l'égalité politiques trouveraient place dans cet ordre d'idées? Le Christ n'aurait pas même compris les principes qu'on lui attribue, et s'il les avait compris, il les aurait dédaignés, comme il dédaignait tout ce qui touchait aux intérêts d'un monde dont il attendait la fin prochaine.

Le christianisme est donc essentiellement une religion de l'autre monde. Est-ce à dire que la religion soit telle par essence? Il est vrai qu'elle est avant tout un rapport de l'homme avec Dieu. Mais elle est aussi une conception de la vie; elle doit donc se modifier avec les idées que les hommes se font de la vie. Tant qu'ils croient que d'un jour à l'autre l'existence terrestre doit finir pour faire place à un autre monde, la religion sera nécessairement la religion de cet autre monde. Que, si au contraire, cette crainte ou cette espérance s'évanouit, si elle est remplacée par la croyance d'une vie progressive et infinie, la vie présente reprendra son importance, parce qu'elle se confondra avec la vie future dont elle n'est qu'une phase; par suite la religion changera aussi de na-

ture; elle s'intéressera à l'existence terrestre, parce que cette existence ne diffère pas en essence de celle qu'elle attend dans la vie à venir, elle deviendra donc forcément sociale et politique. Cela est si vrai, que cette révolution des idées religieuses se manifeste déjà dans le sein du christianisme traditionnel. Faut-il insister pour prouver que le christianisme et l'Église se sont intéressés à ce monde? Ils y ont si bien pris intérêt, qu'ils ont eu la prétention de le dominer. Dès lors, il a aussi fallu au christianisme une doctrine politique, car il est impossible que la religion gouverne les intérêts civils et sociaux, si elle n'a pas de principes sur l'organisation de la société. La révolution sera encore bien plus radicale, quand la religion abandonnera la croyance à un autre monde dans le sens chrétien, et le spiritualisme excessif qui en est une conséquence logique. Si le christianisme a une doctrine politique, c'est par inconséquence, car il doit maintenir comme un dogme invariable le spiritualisme de l'autre monde qui règne dans les conseils évangéliques. Mais la force des choses l'a emporté sur la prétendue vérité absolue : nouvelle preuve, que la religion suit nécessairement la marche et les progrès des sociétés. Quand la religion entrera franchement dans cet ordre d'idées, elle arborera son drapeau ouvertement : religion de ce monde, elle devra avoir des principes qui soient en harmonie avec les besoins de ce monde.

En ce sens on peut dire que toutes les religions, qu'elles en aient conscience ou non, ont une doctrine sociale et politique; l'on peut dire encore avec la démocratie moderne que ses aspirations ne sont autre chose que l'application à la vie civile des principes du christianisme. La démocratie demande l'égalité : que dit le christianisme? Les hommes sont égaux devant Dieu, ils sont égaux par leur origine et leur fin commune, ils ont donc des droits et des devoirs communs; une loi commune, universelle, doit les régir. La démocratie demande la fraternité : que dit le christianisme? Vous êtes tous frères; nous devons donc nous aimer et nous traiter mutuellement en frères. La démocratie demande la paix, l'association des peuples, pour que les hommes marchent de concert vers l'accomplissement de leur destinée : que dit le christianisme? Tous les peuples sont membres d'une grande famille, ils sont frères, c'est un crime de verser le sang de

son frère. Nous pouvons donc revendiquer Jésus-Christ comme *le prince de la paix;* en prêchant la charité et la fraternité, il a posé les fondements de l'association pacifique du genre humain. En ordonnant à l'homme d'aimer l'homme, le Christ ne distingue pas le citoyen de l'étranger; sa doctrine d'amour unit dans son universalité les peuples entre eux, aussi bien que les membres d'un même état; elle tend à former une seule société de toutes les nations. « Le monde », disait il y a seize siècles *Tertullien*, « n'est à nos yeux qu'une vaste république, patrie commune du genre humain »(1).

Est-ce à dire que le christianisme renferme la solution des graves problèmes qui agitent notre société? Si la religion chrétienne donnait satisfaction à tous les besoins de l'esprit moderne, le dix-huitième siècle ne se serait pas insurgé contre elle. Et qu'on le remarque bien, cette insurrection ne date pas de Voltaire et des Encyclopédistes, elle remonte au berceau même du christianisme; une protestation non interrompue l'accompagne depuis sa naissance jusqu'à nos jours. La révolution française, loin d'être l'avénement politique de l'Évangile, a été, à certains égards, une tentative de remplacer la religion traditionnelle par un culte nouveau; preuve évidente que la religion du passé ne satisfaisait plus les âmes. C'est pour cela que les néocatholiques ont imaginé l'alliance de la religion et de la liberté, afin de faire accepter le christianisme par une société pour laquelle la liberté est devenue une religion. Mais ils préconisent en vain l'Évangile comme le principe de notre affranchissement; pour faire du christianisme une religion de liberté, ils sont obligés de faire mentir l'histoire. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la fameuse parole du Christ : *Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*, a affranchi le croyant du despotisme de l'État; mais l'Église s'est hâtée de le remettre dans les chaînes. Aux hommes du dix-neuvième siècle, il faut plus que la liberté de l'Église, qui est au fond l'asservissement de l'individu, il faut la liberté de penser. Voilà déjà une liberté incompatible avec le christianisme traditionnel. Ignorant ou détruisant la liberté intellectuelle, comment connaîtrait-il la liberté

(1) « Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum » (*Tertull.*, Apol. 38).

politique qui est une conséquence de la première? Inutile d'insister sur ce point : tout le monde sait que la liberté, telle que nous la désirons, telle que nous la stipulons dans nos Constitutions, procède de la race germanique et non du christianisme. Quand la liberté est méconnue, l'égalité et la fraternité sont également viciées. Le christianisme, loin d'abolir l'esclavage, l'a sanctifié en quelque sorte. Pendant la longue nuit du moyen-âge, alors que l'Église dominait sur l'État, l'Europe gémissait sous le joug de la plus ignoble servitude. Lorsque les peuples voulurent traduire en institutions politiques et sociales le dogme de l'égalité, ils trouvèrent l'Église parmi leurs ennemis; une sainte alliance se forma entre le sacerdoce et les rois pour asservir l'humanité. Quant à la fraternité, elle n'a pas empêché la religion de diviser les hommes en croyants et en infidèles, en orthodoxes et en hérétiques, et cette division a nourri les haines, elle a engendré l'inquisition, elle a dressé les bûchers, elle a excité les guerres les plus sanglantes. Cela revient à dire que le christianisme ne suffit point pour guider l'humanité vers ses nouvelles destinées. S'il veut conserver ou reconquérir les âmes, il faut qu'il se rallie aux sentiments et aux idées qui font la vie de l'humanité moderne.

En demandant que la religion cesse d'être une religion de l'autre monde, pour devenir une religion de ce monde, nous n'entendons pas transformer la religion en politique. La religion doit se modifier avec les sentiments et les idées, mais elle ne peut pas changer d'essence. Elle est et elle sera toujours le lien des âmes; elle agit avant tout sur l'homme intérieur, et seulement par voie de conséquence sur la société. C'est en ce sens que son action doit être individuelle tout ensemble et sociale. L'Évangile a commencé par s'adresser à l'homme individuel, ce qui ne l'a pas empêché d'agir sur l'humanité. C'est un grand enseignement pour les réformateurs modernes, qui s'imaginent renouveler la société à coups de lois ou de systèmes; ils oublient que la société se compose d'êtres individuels et que toute révolution extérieure ne peut être que la manifestation d'un changement intérieur. Est-ce à dire que la religion doit renoncer à modifier le monde? S'il faut régénérer les individus avant de réformer la société, il importe également d'organiser un

milieu favorable au développement des individus. Les stoïciens aussi avaient la noble ambition de donner la perfection à l'homme par le travail de l'âme; mais en se livrant exclusivement à cette œuvre de perfectionnement individuel, ils oublièrent les maux qui rongeaient l'antiquité, et ils furent même impuissants à régénérer les individus. La religion a une plus haute mission : faire le salut des hommes, et par l'action individuelle, et par l'action sociale.

Nous croyons que la religion ainsi comprise est la loi de salut pour l'humanité. La religion est la vie de l'homme; quand elle lui fait défaut, il se consume dans des agitations douloureuses, il souffre sans se rendre compte de la cause de ses souffrances, il cherche un remède au mal qui le tourmente, et il s'égare dans des voies dangereuses ou impraticables (1). Les uns, esprits politiques, vont à la recherche d'une nouvelle organisation sociale; les autres, émus de la misère qui n'est jamais plus poignante que lorsque la foi manque aux malheureux, s'ingénient à changer les lois qui régissent la production et la distribution des richesses, ils rêvent la perfection pour des créatures imparfaites, le bonheur pour des êtres qui tous apportent en naissant la nécessité d'une expiation. Le plus petit nombre se préoccupe des croyances qui font la vie des peuples, ils voient dans l'absence d'une religion le véritable mal, dans un renouvellement de la foi, le véritable remède. Guérissez les âmes, réchauffez-les d'un rayon de l'amour divin, la société qui semblait morte, revivra; les haines furieuses qui divisaient les hommes s'apaiseront; les classes inférieures ne demanderont plus l'égalité absolue, sachant que l'inégalité qui dérive de la naissance est le fait de Dieu; les classes supérieures ne verront plus des ennemis au-dessous d'elles, mais des frères, sachant que Dieu leur donne en partage les richesses, non comme un droit, mais comme un devoir. Sous l'influence de ces sentiments, les relations politiques et économiques se modifieront d'elles-mêmes.

(1) Écrit en 1850.

CHAPITRE II.

LA CHARITÉ.

§ I. *La charité chrétienne.*

La prédication évangélique se résume dans la charité. En recommandant à ses disciples de s'aimer les uns les autres, Jésus-Christ dit qu'il leur donne un *commandement nouveau* (1). Ces paroles ont embarrassé les Pères de l'Église. Moïse n'avait-il pas prescrit l'amour du prochain? Pourquoi donc le Christ dit-il que la charité est une loi nouvelle? Les philosophes aussi avaient enseigné l'amour des hommes; néanmoins la parole de Jésus-Christ est profondément vraie. Le monde ancien ne connaissait pas la charité. Dans le paganisme, c'était la force qui dominait. Bien que la philosophie, dans sa plus haute expression morale, se proposât pour but le bonheur des hommes, elle n'avait pas d'entrailles pour les esclaves ni pour les Barbares. Le mosaïsme avait reconnu la grande loi de charité qui doit régir les rapports des hommes, mais elle ne pouvait recevoir son développement au sein d'une société fondée sur l'isolement, elle ne pouvait même être conçue dans toute sa sublimité par un peuple qui adorait en Dieu la puissance plutôt que la bonté. Malgré les aspirations de Moïse, la *crainte* resta la marque caractéristique de l'ancienne loi (2). Jésus-Christ est venu transformer la crainte en amour (3). Aucune barrière n'arrête la charité; elle ne distingue pas l'esclave de l'homme libre, le Barbare du citoyen (4).

Cependant le mosaïsme contient le germe du sentiment chrétien, le principe de l'unité, de la solidarité des hommes. Cette doctrine

(1) *Jean*, XIII, 34.

(2) *Clement. Alex.*, Paedag., I, 7, p. 133 : ὁ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου.

(3) *Clement. Alex.*, ib. : ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται. — *Augustin.*, Serm., 32, § 8 : « Non erat in illis charitas, sed timor. Praecepta Domini poenalia erant illi populo, quia impleri non poterant amore.... Qui transit ad Christum, transit a timore ad amorem ».

(4) *Augustin.*, De doctrina christ., I, § 32 :« Manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum ».

s'est fait jour dès la plus haute antiquité. Les disciples de Zoroastre embrassaient tous les fidèles dans leurs prières. Moïse donna à l'unité du genre humain l'autorité de la Création (1) La solidarité des hommes est empreinte dans la doctrine, dans la mission, dans tous les actes de Jésus-Christ. Il vient sauver l'humanité, et le salut de chacun n'est qu'un moyen du salut de tous. La prière qu'il enseigne à ses disciples réunit tous les hommes dans les vœux de chaque individu; tous ne forment qu'un seul corps, tous sont les membres les uns des autres (2). Ils sont un en Dieu; Dieu est la charité; la loi des rapports des hommes est donc la charité (3). C'est cette notion de Dieu qui distingue le christianisme de la gentilité : « Les païens, dit *Fénelon*, ont craint leurs dieux; ils n'ont jamais eu la pensée de les aimer. Les philosophes ont cru que les dieux donnaient la santé, les richesses, la gloire; mais ils ont prétendu trouver dans leur propre fond la vertu et la sagesse qui les distinguaient du reste des hommes. Ils n'ont jamais développé l'amour de préférence sur nous-mêmes qui est dû au Créateur. Le peuple juif seul connaissait le culte d'amour. Mais cet amour était plutôt figuré, promis pour l'avenir que répandu et pratiqué réellement » (4). Les chrétiens n'ont d'autre culte que l'amour : c'est l'unique fin pour laquelle Dieu nous a créés (5).

Les anciens reconnaissaient que la perfection pour l'homme consistait à imiter Dieu. Mais en se faisant une fausse idée de Dieu, ils faussaient également la destinée humaine. Le sage stoïcien est un être solitaire occupé du soin de son propre perfectionnement, aidant les hommes, mais sans les aimer, car l'amour est une pas-

(1) *Chrysostom.*, Homil. de perfecta unitate, § 1 (Op., T. VI, p. 288, A.) : ἕνα γὰρ πλάσας ὁ Θεὸς ἄνθρωπον, ἐξ αὐτοῦ πάντας προσέταξε γενέσθαι, ἵνα πάντες ἀλλήλους ὡς ἕνα νομίζωμεν, καὶ ἐν ἀγάπῃ πρὸς ἀλλήλους διάγειν σπουδάζωμεν.

(2) *Paul*, Rom. XIII, 5.

(3) « Celui qui n'aime point les autres, n'a point connu Dieu; car Dieu est amour » (*Jean*, Ep. IV, 8). — « La charité est l'accomplissement de la loi »(*Paul*, Rom., XIII, 10).

(4) *Fénelon*, Lettres sur la religion, ch. V.

(5) « Nec colitur nisi amando »(*Augustin.*, Ep.140 ad Honorat., § 45).—*Hilaire* dit que « la crainte de Dieu consiste entièrement dans l'amour » (Commentaire sur le psaume 127).

sion, et le sage doit être exempt de toute passion. Le chrétien aussi imite Dieu, mais c'est en aimant. L'égoïsme qui vicie les relations des anciens fait place à la charité. L'on peut dire avec Clément d'Alexandrie que l'égoïsme ne fait que se transformer en se confondant avec la charité; car faire du bien à ceux qui sont un avec nous, c'est nous faire du bien à nous-mêmes (1). Saint Clément va plus loin, il enseigne que le chrétien parfait doit se dépouiller de tout sentiment personnel, qu'il fait le bien pour le bien, sans attendre aucune récompense ni des hommes ni de Dieu : l'espérance même du salut disparaît dans cet idéal de la charité (2).

Saint *Clément* ne s'est-il pas inspiré de la philosophie plus que de l'Évangile, quand il proclame que la charité doit être tout-à-fait désintéressée, au point que le fidèle doit même oublier la récompense qui l'attend au ciel? Il est certain que la conception du Père grec n'est point celle du christianisme pratique, il est certain encore que la doctrine évangélique n'est pas parvenue à transformer la société. Si le monde souffre aujourd'hui, c'est précisément du manque de charité; l'égoïsme le ronge et le menace de dissolution. C'est à la philosophie à rechercher quelles sont les erreurs qui ont empêché la doctrine chrétienne de produire tous ses fruits. Le passé, étudié à ce point de vue, sera plein d'enseignements pour l'avenir.

Il y a dans la charité chrétienne un vice qui l'a souvent fait dégénérer en égoïsme. Le chrétien n'aime pas les hommes pour eux, il les aime pour Dieu, ou plutôt ce ne sont pas les hommes qu'il aime, c'est Dieu qu'il aime dans les hommes. Mais puisque c'est Dieu qui est avant tout l'objet de son amour, il peut aimer à la rigueur, sans être en relation avec ses semblables, il peut aimer sans aimer les hommes. C'est ce qu'ont fait les anachorètes, les héros du christianisme. A quoi aboutit cet amour? Au néant. Sans doute, l'homme ne doit jamais être séparé de Dieu, principe de sa vie. Mais aimer les hommes, c'est aimer Dieu, car nous sommes un

(1) *Clement. Alex.*, Strom. II, 19, p. 483 : εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος εὐεργετής, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς εὐεργετεῖται, ὥσπερ γὰρ ὁ κυβερνήτης, ἅμα σώζει καὶ σώζεται.

(2) *Clement. Alex.*, Strom. IV, 22, p. 626.

avec eux en Dieu. Pour mieux dire, il n'y a point d'autre manière d'aimer Dieu que d'aimer les hommes. Le prétendu amour des hommes en vue de Dieu est une illusion du mysticisme. L'homme est un être trop faible pour vivre en communion permanente avec la divinité. Ce qu'il aime, ce qu'il doit aimer, ce sont les manifestations de l'infini. Il aimera toujours Dieu, s'il aime dans les hommes ce qu'il y a de divin en eux et d'impérissable. Dire au contraire qu'il ne faut aimer les hommes qu'en Dieu, c'est faire de Dieu une idole à laquelle on sacrifie toutes les affections humaines, de sorte que le comble de la charité, c'est de se dépouiller des sentiments que Dieu a mis en notre cœur. L'amour de Dieu, ainsi compris, est un triste égarement. Aimer, c'est se dévouer, c'est abdiquer sa personnalité pour ne vivre que dans l'objet aimé. Comment ce sacrifice serait-il possible, si l'on n'aime pas la créature pour elle-même? Celui qui n'aime pas les hommes pour eux-mêmes, se sépare moralement d'eux, parce qu'il les croit indignes d'être aimés; il les fuit, il va au désert ou au cloître. Celui qui aime les hommes pour eux-mêmes, reste dans la société où Dieu l'a placé; ce n'est que là qu'il peut aimer et faire le bien.

Les chrétiens ne peuvent pas aimer l'homme pour lui-même. Comment aimeraient-ils la créature, convaincus qu'ils sont que tout en elle est péché, faute et crime? Dieu seul mérite l'amour; la créature ne le mérite qu'en vue de Dieu. Cependant le christianisme enseigne que Dieu aime les hommes. Il faut donc qu'il y ait autre chose en eux que pourriture. Comment la perfection aime-t-elle l'imperfection? C'est que Dieu voit dans la créature le germe du bien qu'il y a déposé. Ce germe est inaltérable ; nous pouvons le corrompre, nous ne pouvons pas le détruire. Si l'homme tombe, il peut se relever; Dieu sait qu'il se relèvera ; il sait que cet être si faible, si coupable, s'amendera, se perfectionnera, avec l'aide de sa grâce et des expiations qu'il lui impose. L'homme, quelque déchu qu'il soit, conserve un rayon de la divinité. Voilà pourquoi Dieu, qui est la perfection, peut l'aimer, malgré son imperfection. Si Dieu aime l'homme, quelque déchu qu'il soit, pourquoi l'homme n'aimerait-il pas son semblable pour lui-même?

La conception chrétienne détruit encore un caractère essentiel de

la charité, l'universalité. Dans la pensée de Jésus-Christ, la charité embrasse toutes les créatures, sans distinction de condition, de race, de nationalité. Mais fait-elle aussi abstraction de la foi? s'étend-elle à ceux qui ne croient pas au Fils de l'Homme? En supposant même que le Christ ait placé la fraternité au-dessus de la diversité des croyances, il est certain que dans la doctrine de l'Église, les gentils et les hérétiques sont repoussés comme impurs, au lieu d'être aimés comme frères. Le chrétien aime son prochain, non comme homme, mais parce qu'il est uni avec lui par une même foi (1). Là où la foi est diverse, hostile, la charité disparaît, pour faire place à la division, à la haine, à la guerre (2).

La charité universelle est inconciliable avec la foi révélée. La charité demande que nous aimions tout homme comme tel, sans considérer ses croyances. La foi révélée nous empêche d'aimer ceux qui rejettent la révélation; elle établit une barrière insurmontable entre croyants et non croyants, les uns appartenant au royaume de Dieu, les autres au royaume de Satan. La charité ne connaît pas ces barrières, elle aime l'homme et non le croyant. La foi révélée tend irrésistiblement à convertir les infidèles, à ramener les hérétiques; mais l'unité absolue étant impossible, il en résulte que la division religieuse se perpétue. Ceux qui s'éloignent de l'Église officielle sont flétris comme des criminels; l'orthodoxie se fait un devoir de poursuivre sans relâche ces ennemis de Dieu. La charité se peut-elle concilier avec ce saint zèle? Des hommes éminents par l'intelligence et le cœur l'ont essayé; ils ont tristement échoué. La foi a fait taire la charité; les supplices au service de la religion ont été exaltés comme des actes d'amour!

L'opposition entre la foi et la charité ne disparaîtra que lorsque la foi cessera d'être basée sur une révélation miraculeuse. La foi révélée est nécessairement particulière, exclusive, haineuse : comment s'harmoniserait-elle avec l'amour qui est général, universel, indulgent? Il n'en est pas ainsi de la foi qui se fonde sur une révélation permanente dans et par l'humanité; elle tient compte de ce

(1) *Bernard.*, Serm. 13 :« Omnem hominem *fidelem* judica tuum esse fratrem.»
(2) Nous le prouverons plus loin et dans la suite de nos *Études*.

qu'il y a d'individuel dans la création; elle respecte les croyances qu'elle ne partage pas; elle ne maudit pas, elle ne damne pas; elle permet, elle commande d'aimer les infidèles et les hérétiques.

En critiquant le christianisme, nous n'entendons pas répudier son héritage. La doctrine de vie que l'humanité attend aura ses racines dans l'Évangile; tout en s'éloignant des dogmes de l'Église, elle ne s'écartera pas de la loi fondamentale prêchée par Jésus-Christ: la vie est l'amour, la vie est d'aimer celui qui est la charité même et de nous aimer les uns les autres.

§ II. *La charité morale.*

« *Vous avez entendu qu'il a été dit : Oeil pour oeil, dent pour dent. Et moi je vous dis : Ne résistez pas au méchant, mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore la gauche. Et à celui qui veut vous appeler en justice pour vous enlever votre tunique, abandonnez encore votre manteau* ».

« *Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. Afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et descendre la pluie sur les justes et sur les injustes* » (1).

La loi de la haute antiquité était : le mal pour le mal. Cette loi terrible resta celle du monde ancien, sauf quelques magnifiques exceptions. Les philosophes condamnèrent la vengeance, les poëtes firent entendre des paroles d'amour; mais leurs sentiments n'étaient qu'une prophétie, ils ne pouvaient germer dans une société qui enviait la vengeance comme le plaisir des dieux. Jésus-Christ, concentrant en lui tout ce que la nature humaine peut porter d'amour, inaugura un monde nouveau qui sera fondé sur la charité. La société à laquelle il s'adressa, divinisait la haine et sanctifiait la vengeance. Il fallait une violente réaction pour renouveler

(1) *Matthieu*, V, 38 et suiv.

les sentiments. C'est ainsi que l'on peut s'expliquer les paroles célèbres du discours de la Montagne, sur l'amour des ennemis, sur l'abnégation du chrétien en face de l'injure. C'est une vive image de l'opposition entre le monde qui mourait et celui qui allait naître de ses ruines.

Ce n'est pas ainsi que la charité chrétienne a compris les paroles de Jésus : elle y a vu un commandement obligatoire pour le fidèle dans toutes les circonstances de la vie. Nous comprenons que les premiers disciples du Christ, dans l'attente de la fin prochaine du monde, aient pensé et agi comme s'ils étaient déjà habitants du royaume des cieux. Il y avait quelque chose de providentiel dans la douceur inaltérable qu'ils opposaient à leurs ennemis. On les accablait d'outrages, ils répondaient par des paroles de mansuétude; on les emprisonnait, on les torturait, on les livrait aux bêtes du cirque, ils bénissaient leurs persécuteurs (1). Une doctrine de charité ne pouvait se propager que par l'héroïsme de la charité. Les Pères de l'Église allèrent plus loin, ils firent des préceptes de Jésus la loi permanente des relations humaines; ils ne s'apercevaient pas qu'ils ruinaient la base de la société et de l'ordre moral. Oui, les hommes ont pour but idéal de leur vie de devenir parfaits, comme leur Père est parfait. Mais si Dieu est charité, il est aussi justice. L'ordre moral n'existe que par la justice incessante que la Providence exerce, et les sociétés humaines ne subsisteraient pas un instant s'il ne s'y trouvait un reflet de cette justice divine. Les premiers chrétiens pouvaient abandonner la punition des coupables à Dieu, car ils se croyaient à la veille de la consommation des choses. Mais le royaume de Dieu qu'ils plaçaient au-delà de ce monde, nous avons le devoir de le réaliser suivant nos forces dans les conditions actuelles de l'humanité. C'est donc aux hommes à réprimer le mal; ils doivent opposer une résistance active aux mauvaises passions, afin de diminuer leur influence et d'assurer l'empire du bien.

Les païens protestèrent contre la loi de charité promulguée par Jésus-Christ, et à juste titre. Ils ne comprenaient pas cette maxime qu'on leur prêchait de rendre le bien pour le mal; elle leur parais-

(1) *Justin.*, ad Diogn., c. 5.

sait destructive de la société [1]. Le sentiment du droit et de la justice, si profondément empreint dans la race romaine, se révoltait contre une doctrine qui dans son exagération détruit le droit et la justice. L'on a de la peine à comprendre cette abdication de la personnalité. Poussée dans ses dernières conséquences, la charité évangélique rend non-seulement la société impossible, elle anéantit ce qui fait l'essence de l'homme, son individualité. C'est ne pas voir ce qu'il y a de légitime dans la personnalité ; elle ne devient un vice que lorsqu'elle dégénère en égoïsme ; en elle-même c'est plus qu'un droit, c'est un devoir. Il faut que l'homme garde sa dignité, son honneur; il faut donc qu'il repousse les insultes qui l'attaquent. Ce sentiment est si vivace dans l'humanité moderne, qu'il l'a emporté sur tous les efforts de la religion et même des lois. Le duel est le contre-pied de la morale évangélique. Qui est dans le vrai, l'Évangile ou le point d'honneur? La conscience générale a prononcé. Cela nous explique la raison des maximes évangéliques sur l'abnégation. La charité sans doute les a inspirées, mais il y a aussi une influence de race et de civilisation. Dans le monde ancien, l'homme, comme tel, n'avait aucune valeur, le citoyen seul était compté pour quelque chose. Voilà pourquoi le point d'honneur était inconnu. Qu'arriva-t-il, lorsque la cité antique tomba en décadence, et que tout ce qu'il y avait de liberté se concentra dans l'empereur? Le citoyen aussi perdit toute valeur; il ne resta plus qu'un monde d'esclaves. Ce n'est que dans un pareil état social que l'on conçoit que les hommes abdiquent leur personnalité; cela leur était facile, ils n'avaient ni dignité ni honneur à sauvegarder. Il n'en fut plus de même, quand les peuples du Nord arrivèrent sur la scène du monde. Ils avaient au plus haut degré ce sentiment de l'individualité qui manquait aux anciens. Jamais un homme de race germanique ne comprit la patience en face de l'injure. C'est cette énergie de l'individu qui fait la force des peuples modernes. La passivité évangélique ne convenait qu'à une société décrépite. Bien loin de la célébrer comme un idéal, félicitons-nous de ce que la Providence a envoyé les Barbares pour con-

[1] *Augustin.*, Epist. 136 (Op., T. II, p. 401).

trebalancer ce qu'il y avait d'excessif et de faux dans la perfe chrétienne. Les Germains avaient un instinct plus juste (dignité de l'homme que le fondateur du christianisme. Tant vrai que l'humanité est au-dessus des plus grands génies! Ce pas abaisser le Christ, pour exalter l'humanité; car c'est en défi à Dieu que remontent les bienfaits que nous tenons de la race manique aussi bien que ceux que nous devons à l'Évangile.

Est-ce à dire qu'il faille répudier les conseils évangéliques co un héritage de la décrépitude romaine? Jésus-Christ exagé charité, parce que le monde ancien avait exagéré l'égoïsme. I sons-là les deux excès. La personnalité germanique conduit fa ment à faire de l'individu le centre de tout, ce qui aboutirait dissolution universelle par l'anarchie. Voilà pourquoi Dieu en Jésus-Christ; si l'individualisme germanique sauvegarde la di humaine, la charité chrétienne empêche la personnalité de absorber. La société aussi peut puiser des enseignements dan conseils évangéliques. « *Soyons parfaits*, dit le Christ, *co notre Père dans les cieux est parfait* ». La justice des hom s'est-elle inspirée de l'idéal de la justice divine? On l'a confo longtemps avec la vengeance; puis on en a fait un système de ter contre les mauvaises passions des hommes; la plus haute concep à laquelle on se soit élevé, c'est d'envisager la peine comme rétribution du mal pour le mal. Nous avons oublié que la justic Dieu, que nous devons reproduire dans les limites de notre im fection, est inséparable de sa bonté. S'il punit les hommes, (parce qu'il les aime : sa justice est une éducation qui tend à r rapprocher progressivement de la perfection de notre Créat Que la charité se fasse donc jour dans nos lois. Mais ici enco ne faut pas prendre les conseils évangéliques au pied de la let La charité chrétienne tend à annuler la peine au profit de l'an dement du coupable. C'est détruire la justice, qui doit avant maintenir l'ordre public. La peine ne peut donc pas disparai mais la charité peut s'allier à la punition, en cherchant à reme des frères égarés dans la voie du salut.

§ III. *La bienfaisance.*

« Jésus passa en faisant du bien à tous et les guérissant » (1). La vie du Christ, comme sa doctrine, inaugure un nouvel ordre de choses. Les anciens ne connaissaient pas la bienfaisance. Le règne de la force ne laissait aucune place à l'humanité. Corrompus par l'esclavage, les hommes ne voyaient pas des frères dans leurs semblables; comment leur cœur aurait-il battu de pitié pour eux? C'est à peine si l'on trouve dans l'antiquité quelques germes de la vertu qui caractérise surtout le christianisme. L'hospitalité témoigne que les sentiments généreux de l'homme se font jour, même dans un âge de violence. Le peuple d'Athènes, doué au plus haut degré du sentiment du beau, se distinguait également par sa bonté d'âme : les Pères de l'Église ont loué l'humanité de Cimon. A Rome, la libéralité était un calcul politique; on jetait le pain et les jeux aux pauvres, pour se concilier la faveur du peuple souverain. Toutefois même au milieu de cette dure race de conquérants et de légistes, il se trouva un homme qui, persécuteur des chrétiens, était digne d'être disciple de Jésus-Christ par sa charité presque chrétienne (2).

La vertu qui, chez les anciens, était une noble exception, pénétra dans toutes les âmes, sous l'inspiration de la prédication évangélique. Dans l'antiquité, la puissance, la domination, la richesse, étaient le but de la vie. Jésus-Christ dit à ses disciples : « *Heureux vous qui êtes pauvres, vous qui maintenant avez faim, vous qui pleurez maintenant; car le royaume de Dieu est à vous* ». « *Je vous le dis en vérité : difficilement un riche entrera dans le royaume des cieux. Et je vous le dis encore : un chameau passera plus facilement par le chas d'une aiguille, qu'un riche n'entrera dans le royaume des cieux* » (3). La richesse devient une malédiction; il n'y a qu'un moyen pour les riches de faire leur salut : « *Allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres* » (4). Qui seront les saints pla-

(1) Actes des Apôtres, X, 38.
(2) Voyez les trois premiers volumes de mes *Études*.
(3) *Matthieu*, XIX, 23, 24; — *Luc*, VI, 20, 21.
(4) *Matthieu*, XIX, 21.

cés, à la consommation des choses, à la droite du Seigneur? « *Venez, bénis de mon Père, car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais sans asile et vous m'avez accueilli; nu, et vous m'avez vêtu; malade, et vous m'avez visité; en prison, et vous êtes venu à moi* ».— *Alors les justes lui diront : Seigneur, quand est-ce que nous vous avons vu ayant faim, et que nous vous avons rassasié...? Et le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis; chaque fois que vous l'avez fait à l'un des petits d'entre mes frères, vous l'avez fait à moi* » (1).

La société des premiers chrétiens offre le tableau idéal de la vie évangélique. Il y eut sans doute plus d'un riche qui recula devant le sacrifice de ses biens, comme le jeune homme de l'Évangile. Néanmoins une rénovation profonde s'accomplit dans les sentiments et dans les actions par la parole de Jésus-Christ. Rien ne prouve mieux l'immensité de cette révolution que l'opposition de l'égoïsme païen et de la charité chrétienne : « On nous fait un crime de notre charité, dit *Tertullien*. Voyez, disent-ils, comme ils s'aiment. Car eux, ils s'entrehaïssent. Le nom de frère que nous nous donnons, devient une marque d'infamie, parce que chez eux, tous les noms de parenté ne sont que fiction et mensonge. Nous nous qualifions de frères, parce que nous sommes un d'esprit et de cœur; nos biens sont communs comme nos âmes » (2).

Dans leurs réunions du dimanche, les fidèles faisaient l'aumône après la prière; chacun donnait suivant ses facultés; le produit était distribué aux pauvres, aux veuves, aux orphelins, aux prisonniers, aux étrangers (3). La bienfaisance des chrétiens s'étendait jusqu'aux païens : ce beau témoignage leur a été rendu par un ennemi : « Ne rougissez-vous pas, dit *Julien* aux prêtres du paganisme, que les Galiléens, ces impies, après avoir nourri leurs pauvres, nourrissent encore les nôtres, laissés dans un dénûment absolu? » (4) La peste ravagea une partie de l'empire au IIIe siècle. Quelle fut dans cette calamité publique la conduite des païens ?

(1) *Matthieu*, XXV, 34-40.
(2) *Tertullian.*, Apolog. 39.
(3) *Justin.*, Apol. I, 67.
(4) *Julian.*, Epist. 49, fragm., p. 305.

des chrétiens? Les premiers jetaient les mourants, même leurs proches, hors des maisons, comme s'ils avaient pu chasser la mort avec les malades. Au lieu d'exciter les bons sentiments, le malheur commun semblait éveiller tout ce qu'il y a de vils instincts dans l'homme. Écoutons saint *Cyprien* : « Les païens avaient aussi peu de compassion pour secourir les pestiférés qu'ils avaient d'avarice pour s'enrichir de leurs biens après leur mort. Était-il question de les assister? ils craignaient tout. Fallait-il s'emparer de ce qu'ils laissaient? ils ne craignaient rien. Ils appréhendaient de les approcher lorsqu'ils mouraient, et ils couraient enlever leurs dépouilles, dès qu'ils étaient morts. On aurait dit qu'ils abandonnaient ces malheureux pendant leur maladie, de peur qu'ils n'en échappassent, s'ils prenaient soin d'eux ». Saint *Cyprien* assembla son peuple et l'exhorta à la miséricorde : « Ce n'est pas une chose fort considérable, dit-il, que de rendre à ses frères, à ceux qui sont membres de l'Église, la charité qu'on leur doit; il faut faire plus, il faut répondre à la grandeur du nom chrétien, en imitant le Père Céleste, et parvenir à la perfection que l'Évangile demande, en assistant même les publicains et les païens ». La voix de Cyprien fut écoutée; il y eut une si grande profusion de charités que tout le monde s'en ressentit, et les croyants et les non croyants [1].

§ IV. *L'hospitalité ancienne et la philanthropie chrétienne.*

Lactance fait une vive critique de l'hospitalité des anciens : « Qui sont les hôtes célébrés par les poëtes? Des princes, des héros, des chantres divins. Mais ce ne sont pas les hauts personnages qu'il faut recevoir à votre foyer, ce sont les humbles et les délaissés. Quel est le sentiment qui inspire cette hospitalité? Écoutons la réponse de Cicéron : « *Les maisons des hommes illustres doivent toujours être ouvertes à des hôtes illustres.* » Appellerez-vous bienfaisance des bienfaits qui vous seront payés? des services que peut-être vous ne rendez que dans l'espoir d'un retour? La bienfaisance, pour être une vertu, doit être pure de tout motif intéressé. Ne vous

(1) *Pontius*, vita Cypr., c. 9, 10; — *Cyprian.*, ad Demetr., p. 436, D. E.

contentez pas de donner à vos proches, à vos amis, allez à la recherche des misères inconnues : voilà la véritable charité » (1).

Lactance dédaigne trop l'hospitalité, cette vertu des anciens : elle contient en germe la charité chrétienne et l'humanité moderne. Mais il est certain que l'hospitalité paraît mesquine, quand on la compare à la charité chrétienne (2). La charité antique ne s'adressait qu'aux heureux du siècle ; les faibles étaient opprimés : « On expose les enfants sous votre empire », dit saint *Justin* à l'empereur ; « on élève ensuite ces malheureux pour les prostituer » (3). Sans entrailles pour leurs enfants, comment les anciens auraient-ils eu de la compassion pour les misères d'autrui? L'histoire des républiques est remplie de guerres civiles provoquées par la dureté des riches et par l'oppression des pauvres. On sait à quel point la nature humaine était méconnue chez les esclaves. Les étrangers étaient traités en ennemis ; leur sort ne différait guère de celui des vaincus.

Telle était la philanthropie païenne. Dans le sein du judaïsme, la charité avait une plus large part. La législation de Moïse est admirable, quand on la compare avec la froide indifférence des Grecs et des Romains. Mais la dureté de cœur est comme un vice inhérent à l'antiquité : humain envers le circoncis, l'adorateur de Jéhova repoussait l'infidèle, au point qu'on accusait les juifs de haïr le genre humain. Il a fallu que l'amour s'incarnât en Jésus-Christ, pour ouvrir les âmes à la commisération. Il y eut alors « comme un débordement de charité sur les misérables » (4). La bienfaisance s'organise ; sous l'inspiration de la parole évangélique, des hospices s'élèvent, des ordres hospitaliers se fondent ; le nombre des institutions charitables égale celui de nos misères : les enfants exposés, les orphelins, les malades, les pauvres, les vieil-

(1) *Lactant.*, Divin. Instit., VI, 12.

(2) *Voltaire* lui-même rend cette justice au christianisme ; le bon sens l'emporte chez lui sur la passion : « L'hospitalité après tout n'était qu'un échange. Les hôpitaux sont des monuments de bienfaisance » (*Dictionnaire philosophique*, au mot *Charité*).

(3) *Justin.*, Apol. I. — *Cf. Lactant.*, Divin. Instit., VI, 63 ; I, 21.

(4) *Chateaubriand*, Génie du christianisme.

lards ont leurs refuges. Avec le christianisme naît la véritable hospitalité : elle s'exerce en faveur des êtres faibles que l'antiquité opprimait ou détruisait.

La charité se déployant au milieu d'une société rongée par l'égoïsme, tel fut le grand miracle accompli par Jésus-Christ. Un nouvel héroïsme prit naissance, celui de l'amour. La religion alla chercher pour les consoler et les soutenir des hommes dont leurs semblables détournaient les regards. Il y avait dans l'antiquité des malheureux qui, renoncés de leurs proches, languissaient aux carrefours des cités, en horreur à tous les hommes : les lépreux trouvèrent un appui dans la charité chrétienne (1). Les femmes n'étaient estimées chez les anciens, que comme instruments de production. Le christianisme révèle leur vraie mission, l'amour et le dévouement. La sœur hospitalière assiste, console les malades, et leur prodigue les soins les plus rebutants. La fille de saint Vincent de Paul visite le vieillard infirme, panse ses plaies dégoûtantes, ou, devenue mère sans cesser d'être vierge, elle réchauffe dans son sein l'enfant abandonné (2). Les étrangers, les gentils participent aux bienfaits de la charité chrétienne. Le beau nom de *Marie du Secours* est resté à la fondatrice d'une congrégation de femmes qui se dévouaient au soulagement des pauvres étrangères. Les religieux bethléémites faisaient vœu de servir les pauvres convalescents, « encore qu'ils fussent infidèles » (3).

L'étranger était un ennemi pour les anciens; pour les chrétiens, c'est un frère. L'hospitalité était un devoir exceptionnel dans l'antiquité; le christianisme en fait un devoir général. Jésus-Christ vécut comme un étranger au milieu des siens, « n'ayant pas où reposer sa tête », pour montrer aux hommes, qu'ils sont tous étrangers dans ce monde, et que leurs demeures, abris passagers,

(1) Les chevaliers de S. Lazare commencèrent par exercer la charité envers les pauvres lépreux dans les hôpitaux qui leur étaient destinés. Ils recevaient des lépreux dans leur ordre : leur Grand-Maître devait être un chevalier lépreux de l'hôpital de Jérusalem. (*Helyot*, Histoire des ordres religieux, T. I, p. 262, 263).

(2) *Lamennais*, Essai sur l'Indifférence.

(3) *Helyot*, Histoire des ordres religieux, T. III, p. 366.

doivent êtres ouvertes à leurs frères [1]. L'obligation de recevoir les hôtes, imposée à tout chrétien par le lien de la fraternité, devient plus stricte pour les chefs des sociétés chrétiennes : une des qualités exigées des évêques par saint *Paul*, c'est qu'ils soient hospitaliers. « Qu'ils n'attendent pas », dit *Grégoire le Grand*, « que les étrangers fassent appel à leur générosité, qu'ils les cherchent, qu'ils les invitent et les attirent par force » [2].

Les monastères innombrables qui couvrirent le monde chrétien, étaient autant d'établissements ouverts à l'hospitalité [3]. Des hospices pour les voyageurs s'élevèrent de tous côtés. La charité veille partout où des dangers les menacent. Le moine maronite préserve la vie de l'étranger dans les précipices du Liban, le solitaire abyssinien le défend contre les tigres; le religieux du saint Bernard, établissant sa demeure au milieu des neiges, abrége sa vie pour sauver celle du voyageur égaré dans les montagnes [4].

L'esclavage avait détruit tout sentiment d'humanité chez les anciens; ils ne rougissaient pas d'avoir leurs propres concitoyens pour esclaves. Cicéron appela vainement la bienfaisance à racheter les prisonniers de guerre; sa voix ne fut entendue que par la charité chrétienne. Les évêques vendent jusqu'aux vases sacrés pour rendre la liberté aux captifs [5]. Conquérants pacifiques, les *Pères de la Merci* reviennent entourés, comme des triomphateurs, non des vaincus qu'ils ont enchaînés, mais des captifs qu'ils ont délivrés, en s'exposant à mille dangers. Les *Pères Rédemptoristes* se privent des nécessités de la vie pour avoir d'autant plus de trésors à prodiguer aux Barbares.

(1) *Augustin.*, *Serm.* 235, § 3 : « Tene hospitem, si vis agnoscere Salvatorem... An nescitis, quia si quem Christianum susceperitis, ipsum suscipitis.... (*Serm.* 236, § 3. 239, § 2; 112, § 2). *Ephrem* dit que recevoir un hôte, c'est recevoir Dieu (*Ephraemi* Testam. Op, T. II, p. 244, B).

(2) *Gregor. Magn.*, Homil. 23 in Evang.

(3) *Règle de S. Benoit*, c. 53 : « Omnes supervenientes, tanquam Christus, suscipiantur; quia ipse dicturus est : Hospes fui et suscepisti me ».

(4) Voyez sur les établissements de bienfaisance dus au christianisme, les belles pages de *Chateaubriand*, Génie du Christianisme.

(5) *Exupère*, évêque de Tolose, se réduisit à une telle pauvreté pour racheter les captifs, qu'il portait, dit *Jérôme*, le corps de Notre Seigneur dans un panier, et le sang dans un calice de verre (*Hieronym.*, Epist. 95 ad Rustic., T. IV, P. 2, p. 778). — *Acace*, évêque d'Amide, fit vendre les vases d'or et d'argent de son Église pour nourrir sept mille prisonniers perses (*Socrat.*, Hist. Eccl., VII, 21).

Oserons-nous, après avoir rapporté les miracles de la charité chrétienne, faire contre les conseils évangéliques sur la bienfaisance les réserves que nous avons faites sur l'humilité? Les aberrations auxquelles a conduit la prétendue perfection de l'Évangile sont une protestation devant laquelle tous les miracles s'effacent. Il s'est trouvé de zélés disciples du Christ qui ont pris ses préceptes au sérieux : les moines ont pour mission de réaliser l'idéal prêché par leur divin maître. On le nierait en vain, tous les Pères de l'Église sont unanimes à préconiser le monachisme comme la pratique de la perfection chrétienne. Cependant l'humanité réprouve aujourd'hui le monachisme; elle réprouve par cela même les conseils de perfection que Jésus-Christ donne à ses disciples. Et cette réprobation est juste. L'on a de la peine à comprendre que le révélateur d'une puissante religion ait donné pour idéal à ses disciples une loi qui, si elle était pratiquée, anéantirait toute activité humaine, et conduirait par conséquent l'humanité à la mort. Tous les chrétiens doivent aspirer à la perfection; tous doivent donc observer les préceptes de l'Évangile. Si tous vendaient leurs biens pour les distribuer aux pauvres, que deviendrait le monde? Un immense couvent. Est-ce là l'idéal de la religion? La conscience moderne répond pour nous. Elle a répudié ce faux idéal. Elle a même répudié la bienfaisance chrétienne, non pas le sentiment de charité, mais le but qu'elle se propose et les moyens qu'elle emploie. Le but de la vraie charité, c'est de donner à ceux qui ne les ont pas les instruments de leur développement intellectuel, moral et physique; pour atteindre ce but, elle fait appel à l'énergie de l'individu, elle excite, elle favorise la production des richesses. Demanderons-nous qui est dans le vrai, l'humanité moderne ou Jésus-Christ?

CHAPITRE III.

L'ÉGALITÉ.

---

§ I. *L'inégalité du monde ancien et l'égalité chrétienne.*

L'inégalité régnait partout dans le monde ancien. Les peuples se considéraient chacun comme une race élue. En Orient où dominait l'esprit théocratique, on faisait remonter la division au Créateur; la caste privilégiée avait seule part aux droits de l'homme; les autres castes, ainsi que les étrangers, étaient des êtres plus ou moins impurs. Dans le monde occidental, l'opposition prit un caractère plus politique. Les Grecs méprisaient les Barbares, ils se croyaient nés pour leur imposer des lois en vertu de leur supériorité intellectuelle; les Romains, hors de Rome ne voyaient que des ennemis. L'inégalité ne s'arrêtait pas aux relations internationales. Dans la cité, elle se produisait sous la forme la plus révoltante, l'esclavage. Les hommes libres eux-mêmes n'étaient pas égaux : le patricien se croyait d'une nature différente de celle du plébéien, le riche exploitait le pauvre, la misère recrutait les marchés d'esclaves. Jusqu'au sein de la famille, où l'amour devrait être le principe de l'égalité, la force, personnifiée dans l'homme, réduisait la femme et les enfants à une condition qui ne différait guère de la servitude.

En présence de ce débordement d'inégalité, les philosophes conçurent-ils l'idéal d'un monde meilleur? Ils érigèrent le fait universel en droit, ils firent de l'inégalité une loi naturelle. Aristote justifie l'esclavage; il conseille à Alexandre de courir sus aux Perses. Platon maintient la séparation du genre humain en Grecs et Barbares, les uns nés pour commander, les autres pour obéir. La philosophie resta imbue de ce génie aristocratique. L'inégalité semblait irremédiable.

Cependant déjà dans l'antiquité, le mouvement vers l'égalité commence. L'Occident brise la caste, il cherche à organiser l'éga-

lité au sein de l'aristocratie des hommes libres. Moïse repousse la servitude entre Hébreux ; Platon ne veut pas qu'un Grec soit esclave d'un Grec. L'esclavage n'est donc pas une loi divine, l'égalité doit régner entre frères. Étendre la fraternité du citoyen à l'homme, briser l'esclavage, remplacer la force et l'inégalité par la charité et le droit, telle a été l'œuvre des deux mille ans qui nous séparent du monde ancien. L'humanité reconnaissante a rappporté le bienfait de cette révolution à la prédication évangélique. A vrai dire le christianisme n'est qu'un anneau dans la chaîne des siècles; il continue l'œuvre de l'antiquité. Jésus-Christ vient remplir dans le monde occidental la mission que le Bouddha avait remplie dans l'Orient ; il prêche l'égalité religieuse; mais il faudra un travail séculaire et un concours d'influences, souvent étrangères, quelquefois hostiles à la religion chrétienne, pour développer ce germe, pour traduire un dogme religieux en institutions civiles et politiques.

§ II. *L'égalité religieuse.*

L'égalité religieuse est une conséquence nécessaire de la mission de Jésus-Christ. Il est le Rédempteur du genre humain; par là tombent toutes les barrières entre peuples et entre individus, l'humanité ne forme plus qu'un seul corps. Écoutons saint *Paul* : « Le corps n'est qu'un, quoiqu'il ait plusieurs membres, et tous les membres de ce seul corps, quoiqu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un même Esprit, pour n'être qu'un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres » (1).

Pour établir cette égalité, il fallait réhabiliter les classes sur lesquelles l'inégalité antique pesait comme une réprobation. Voilà pourquoi Jésus-Christ s'adressa de préférence à ceux que le monde avait déshérités, aux pauvres, aux femmes, aux enfants. Lorsque ses disciples portèrent l'Évangile aux nations, on les vit, au grand scandale des païens, converser avec des hommes que l'orgueil des

(1) *Paul, I* Corinth, XII, 12, 13. — — Cf. *Euseb.*, Praepar. Evang., I, 1, p. 3.

philosophes condamnait pour toujours à une existence matérielle (1). Le christianisme proclame l'égalité de tous devant Dieu et il la consacre dans un de ses sacrements les plus essentiels, la communion. « Étant plusieurs, dit l'Apôtre des Gentils, nous ne sommes néanmoins qu'un seul pain, un seul corps; car, tous, nous avons une part du même pain » (2). « Comprenez, s'écrie saint *Augustin*, et réjouissez-vous; tous, nous ne sommes qu'un, un en vérité, en charité, un pain, un corps » (3). Si le monde avait compris la portée de la *bonne nouvelle*, il aurait dû se réjouir, comme de l'aurore d'un meilleur avenir. Tous ceux que l'antiquité méprisait et opprimait sont appelés au banquet de vie, l'esclave y trouve place à côté des dominateurs de l'univers, les infirmes d'esprit et de corps ne sont pas exclus de la table sainte, tous sont enfants du même Dieu : il n'y a plus ni premiers, ni derniers. Toutefois, la *bonne nouvelle* ne fut pas reçue avec l'enthousiasme qui transportait saint *Augustin*. C'est que l'égalité qu'elle annonçait ne devant se réaliser que dans l'autre monde, avait peu d'attrait pour des malheureux qui gémissaient sous le poids de l'inégalité matérielle. Même dans le domaine spirituel, la doctrine évangélique rencontra une opposition contre laquelle elle lutta vainement; la victoire était réservée à l'avenir.

Il y a, à côté du besoin d'égalité, un sentiment tout aussi légitime qui appelle les supériorités intellectuelles à la direction des choses humaines. Quand, au lieu de concilier ces tendances, on leur accorde un empire exclusif, on aboutit à l'anarchie ou au despotisme. Dans l'antiquité, la force dominant partout, on reconnut également à la raison le droit de dominer. De là l'orgueil philosophique qui partageait l'humanité en deux parts inégales : les uns,

(1) Les païens reprochaient sans cesse aux chrétiens qu'ils s'adressaient exclusivement aux classes pauvres et illettrées. Les Apologistes tirent gloire de cette accusation. (*Tatian.*, c. Graec., c. 33. — *Justin*. Apolog., II, 10. — *Athenag* Legat. pro Christ., c. 11. — *Clement Alex.*, Strom., IV, 8, p. 590).

(2) *Paul*, I Corinth., X, 17.

(3) *Augustin.*, in Joann. Evang., XXVI, 13 : « O sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum charitatis »! — *Serm.* 57, § 7 : « Virtus enim ipsa quæ ibi (in Eucharistia) intelligitur *unitas* est, ut redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus ».

le plus petit nombre, seuls capables de comprendre la vérité : les autres, l'immense majorité du genre humain, condamnés à l'erreur. Jésus-Christ réagit avec violence contre cet esprit aristocratique : humble de cœur, il prêcha une vertu inconnue aux anciens, l'humilité (1). C'est la raison providentielle qui le porta à s'adresser aux pêcheurs et non aux hommes de science. C'est le sens profond de ces paroles qui durent paraître étranges aux philosophes : *Heureux les pauvres d'esprit!* Les pauvres d'esprit vont donc aussi être initiés à la vérité, ils prendront place à côté des philosophes; l'humilité est placée plus haut que l'orgueil de la science.

L'égalité spirituelle des hommes portait en elle le germe d'une révolution fondamentale. Les castes furent le point de départ de l'humanité; l'Occident se dégagea de ces liens, mais il resta, et dans les théocraties et chez les philosophes, la conviction qu'il est réservé à quelques intelligences d'élite, soit prêtres, soit sages, de guider l'espèce humaine dans la voie de la vérité. Moïse seul, parmi les législateurs anciens, a des aspirations plus hautes : il aurait voulu que tous les Hébreux fussent un peuple de prophètes, une race sainte (2). Jésus-Christ essaya de réaliser ces hardies espérances; sa prédication se résume en une loi d'amour; or, tout homme ne peut-il pas aimer Dieu et son prochain, sans l'intervention d'un collége de prêtres? Saint *Paul* formula l'enseignement de Jésus en système théologique. Le Christ est le Rédempteur universel; tous les hommes sont les organes de Dieu, tous sont inspirés par le même Esprit, tous sont donc également saints, tous sont prêtres (3).

L'égalité religieuse régna dans les premières communautés chrétiennes (4), mais elle ne put se maintenir, le temps n'était pas venu.

(1) *Matthieu*, XI, 29. *Augustin.*, in Psalm. XXXI, § 18 : « Via Humilitatis hujus aliunde non manat, a Christo venit... Quid aliud docuit nisi hanc humilitatem »?

(2) Voyez le Tome I de mes *Études*.

(3) *Paul*, Rom. XII, 2, 3. — *Neander*, Geschichte der Planzung der christlichen Religion durch die Apostel, T. I, p. 132; *Id.*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 306.

(4) *Irenaeus*, IV, 20 : « Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem ». — *Tertullian.*, De exhort. castit., c. 7 : « Nonne et laïci sacerdotes sumus?

Il était impossible de passer subitement du régime d'une profonde inégalité à l'égalité absolue. L'immense majorité des hommes avaient été retenus dans une tutelle, qui ne songeait qu'à prolonger indéfiniment leur minorité : il fallait une longue éducation avant qu'on pût les émanciper. Voilà pourquoi l'inégalité antique reparut. Dieu et la religion devinrent en quelque sorte le partage exclusif des clercs(1); le corps des chrétiens fut relégué dans une condition inférieure sous le nom de *peuple* (2). Cette séparation détruisit l'égalité religieuse dans son principe. Le prêtre chrétien, de même que le sacerdoce dans les théocraties, devint un intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes; l'ordination lui conféra un caractère sacré qui l'élevait au-dessus du reste des fidèles et l'égalait aux rois(3). Peu s'en fallut que le christianisme ne revînt à la division des castes. La religion cessa d'être une loi d'amour, pour se formuler dans un dogme, dont la connaissance est le privilége d'une corporation sacerdotale; le commun des hommes ne participa à la vérité que par une réception purement passive des enseignements du clergé : il ne manquait que l'hérédité pour reproduire le régime de l'Inde. Malgré cette déviation de l'esprit évangélique, le principe de l'égalité religieuse, pressenti par Moïse, révélé par Jésus-Christ, ne périrera pas.

Il y avait dans la prédication évangélique un autre principe que celui de la charité, la foi dans le Christ, Messie, Sauveur, ou Rédempteur. Quand l'Église se constitua, elle devint naturellement dépositaire de la foi : de là la hiérarchie et ses abus. La Réforme dégagea la foi de ces entraves; elle proclama que les fidèles se reliaient à Dieu par le Christ, Médiateur unique, ce qui rendait

(1) De là le nom de *clerici*, clercs, clergé, de κλῆρος, c'est-à-dire κλῆρος τοῦ θεοῦ. *Jérôme* dit : » Propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Dominii vel quia ipse Dominus sors, i. e. pars clericorum est » (*Hieron.*, Ep. 34, de vita clericorum. T. IV, p. 2, p. 259). Au IVe siècle, le clergé s'appropria le nom de chrétiens et de chrétienté (*Dufresne*, Glossar. v. *Christiani* et *Christianitas*).

(2) *Laïques* de λαός, plèbe, λαϊκοί. Le mot λαός est également employé pour désigner les Juifs par opposition aux Lévites (II *Chron.* XXXVI, 14; *Luc.*, I, 10. — *Gieseler*, Kirchen Geschichte, T. I, § 52).

(3) *Chrysost*, Exposit. in Psalm. 113 : οὐ γάρ ἐστιν ἴσον ἱερεύς καὶ ἰδιώτης· ἀλλ' ἔχει τι πλέον οὗτος.

inutile la médiation de l'Église. Il faudra encore un dernier progrès pour réaliser l'idéal de l'égalité religieuse, autant qu'il peut l'être : c'est que tout homme, chrétien ou non chrétien, se relie directement à Dieu, par le lien qui attache la créature au créateur. Alors tout homme sera prêtre en ce sens que tout homme pourra faire son salut, sans le secours d'une Église ni d'une révélation quelconque.

Il y a encore un autre vice dans l'égalité religieuse, telle que les chrétiens la conçoivent. Le christianisme scinde l'homme; dans son spiritualisme désordonné, il ne tient aucun compte du corps, des nécessités matérielles de notre existence; l'âme seule constituant l'homme, il proclame l'égalité devant Dieu, sans s'inquiéter de la force brutale qui règne sur la terre. En faussant ainsi la nature humaine, il se met dans l'impossibilité de réaliser même l'égalité religieuse, il retombe dans les excès du stoïcisme. Les stoïciens ne songeaient pas à affranchir les esclaves, à établir l'égalité et l'harmonie dans le monde; la liberté pour eux était l'affranchissement de toute passion; cette liberté, l'esclave pouvait l'avoir dans ses chaînes, le pauvre dans sa misère. Mais leur doctrine resta concentrée dans les limites étroites d'une secte philosophique; comme ils ne tenaient aucun compte de l'état social, ils furent sans action sur la société. Le christianisme, en bornant son empire aux âmes, en laissant le monde à César, risquait d'aboutir à l'impuissance du Portique. Heureusement que le christianisme ne présida pas seul aux destinées de l'humanité; Dieu envoya les races germaniques pour le compléter et pour en corriger les écarts. Sous l'influence exclusive de la religion chrétienne, le monde occidental serait devenu le pendant de l'Orient bouddhique, livré à l'inaction, à une stérile contemplation d'une autre vie, pendant qu'il abandonne ce monde aux caprices de la force. Si l'Europe n'est pas devenue l'image de l'Inde, c'est au génie actif et libre des hommes du Nord qu'elle en est redevable. C'est grâce aux Germains que l'inégalité antique fait place insensiblement à un régime qui tend à organiser sur la terre l'égalité que les premiers chrétiens plaçaient au ciel. Essayons de préciser la part du christianisme dans cet immense mouvement.

§ III. *L'homme et la femme.*

Platon, voulant établir l'unité et l'égalité entre les membres de sa cité idéale, conçut, dans un délire de logique, l'idée de la communauté des femmes. Les Pères de l'Église lui reprochent vivement une erreur qui détruit la société dans son fondement : cette conception abominable, dit *Chrysostome*, n'a pu lui être suggérée que par le démon(1). En vérité, l'erreur du grand philosophe serait inconcevable, si l'on ne tenait compte de l'état social de l'antiquité. La femme était considérée comme un être inférieur à l'homme par sa nature; on voyait en elle quelque chose d'incomplet, de monstrueux. Moïse seul lui assigna un rôle plus élevé : chez les juifs, elle est la compagne de l'homme, le mariage est une institution morale. Cependant, même dans le mosaïsme, l'égalité des deux sexes n'est pas reconnue; l'homme achète la femme, et il la renvoie presque à volonté : c'est toujours la force qui domine la faiblesse (2).

Le mythe de la création contenait un germe d'inégalité pour la femme; du mosaïsme, il passa dans la doctrine chrétienne. « Adam, dit saint *Paul*, a été créé le premier, Ève ensuite. L'homme est l'image et la gloire de Dieu; la femme est la gloire de l'homme; en effet, l'homme n'a pas été pris de l'homme, mais la femme a été prise de l'homme, et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme a été créée pour l'homme » (3). Une conséquence évidente de cette croyance, c'est que l'homme est le maître de la création, comme représentant de la divinité, tandis que la femme est née sujette(4). Il y avait là un principe d'inégalité orig

(1) *Chrysost.*, Homil. V in Epist. ad Titum, T. XI, p. 763, D. — Cf. *Theodor.* Serm. IX, adv. Graec. T. IV, p. 615, sqq; — *Lactant.* Divin. Inst. III, 21, 22.

(2) *Saalschütz*, Das mosaische Recht, T. II, p. 725. — *Ewald*, Geschichte des Volks Israel. T. II, Anhang, p. 188. — *Munk*, la Palestine, p. 201 et suiv. 375.

(3) *Paul*, I Timoth. II, 13; — I Corinth. XI, 7-9.

(4) *Augustin.*, Quaest. veteris et novi Testam., c. 106 : « Haec imago Dei in homine, ut unus factus sit quasi dominus, ex quo ceteri orientur, habeat imperium Dei, quasi vicarius ejus, quia omnis rex hebet Dei imaginem, idque mulier non est facta ad imaginem Dei ». — Ce passage est tiré d'un traité qui n'est pas d'Augustin, mais il a été inséré dans le *Décret de Gratien*, Causa XXXIII, Quaest. V, . 33.

nelle, comme dans les castes ; il prêtait aux mêmes aberrations dans lesquelles était tombée l'antiquité, et elles ne manquèrent pas de se produire au moyen-âge. Au concile de Mâcon (585), un évêque souleva sérieusement la question de savoir, si la femme était réellement homme, si elle appartenait à l'humanité ; il se prononça pour la négative (1).

Le mythe du péché originel était un autre obstacle à la reconnaissance de l'égalité de la femme. « Ce n'est pas Adam qui fut séduit, dit l'apôtre des gentils, mais la femme ayant été séduite, fut cause de la transgression » (2). L'importance que le péché originel prit dans la doctrine chrétienne réagit sur la condition de la femme. On lui ordonna de voiler sa tête, en signe de la sujétion où elle était tombée par suite de sa faute (3). Les Pères de l'Église ne lui épargnèrent pas les malédictions : « Femme, s'écrie *Tertullien* (4), tu devrais toujours être vêtue de deuil et de haillons, et n'offrir aux regards qu'une pénitente rachetant par ses larmes la faute d'avoir perdu le genre humain ! Femme, tu es la porte du démon ! C'est toi qui as brisé le sceau de l'arbre défendu, c'est toi qui la première as violé la loi divine, toi qui as corrompu celui que Satan n'osait attaquer en face, toi enfin, à cause de qui Jésus-Christ est mort. » « C'est la femme, dit *Jérôme* (5), qui est la source de tous les maux, car c'est par elle que la mort est entrée dans le monde. » Le spiritualisme exagéré des chrétiens augmenta l'espèce d'horreur que les plus fervents éprouvaient pour la tentatrice de l'homme. Les Saints Pères se demandèrent, si, lors de la résurrection, la femme renaîtrait avec les marques de son sexe ;

(1) *Gregor. Turon.*, VIII, 20.

(2) *Paul*, I Timoth. II, 14.

(3) *Ambros.*, Super primam Epist. ad Corinth., c. 2 : « Ut ostendatur subjecta, et quia praevaricatio per illam inchoata est ». Le passage est reproduit dans le *Décret de Gratien*, Causa XXXIII, Quaest. V, c 19. — *Chrysostome* dit qu'avant la chute, la femme était l'égale de l'homme. Mais une conséquence du péché fut la *soumission* de la femme à l'homme ou ce qu'il appelle son esclavage. *In Genesem*, Sermo IV, 1 (Op., T. IV, p. 659); — *in Epist., I ad Corinth.*, Homil., 26 (T. X, p. 230).

(4) *Tertullian.*, De Habitu muliebri, c. 1.

(5) *Hieronym.*, Commentar. in Ecclesiast. (Op., T. II, p. 756).

les plus considérables se prononcèrent pour une transformation (1)

Cependant le principe de l'unité de la création l'emporta : tou en réprouvant la femme, tout en l'assujettissant à l'homme, on re connut qu'elle n'est pas moins parfaite en son genre que l'homme(2) Ce fut le sentiment moral qui commença l'émancipation de l: femme. Le paganisme établissait une différence entre les devoirs de: deux sexes : « Il lâchait la bride aux passions de l'homme auquel i permettait la débauche, tandis qu'il la punissait chez la femme Chez nous, dit *Jérôme*, ce qui est commandé aux femmes es commandé aux hommes; dans des conditions égales, l'obligatior est égale »(3). L'égalité des devoirs implique l'égalité des droits C'est le principe d'un nouvel ordre de choses : il se manifeste dan: l'idée chrétienne du mariage. Si saint *Paul* prêche la soumissio aux femmes, parce que le mari est le chef de la femme, comm Jésus-Christ est le chef de l'Église, il dit d'un autre côté au hommes d'aimer leurs femmes, comme Jésus-Christ a aimé l'Églis et s'est livré lui-même pour elle : les époux ne doivent forme qu'une seule chair (4). La puissance de l'homme n'empêche do pas l'unité (5), et là où il y a unité, il doit y avoir égalité. Quel sera cette égalité? Platon se trompa dans ses aspirations ve l'unité, au point de vouloir transformer la femme en homme. [illegible] véritable égalité tient compte de la diversité des facultés et d vocations. Telle est la doctrine enseignée par *Clément d'Alexa drie* (6) ; elle répond aux fausses théories qui se sont produites

(1) *Origen.*, in Matth., XXIII, 30. — *Hilar.*, in Matth., XXIII, 4. — *Bas* in Psalm. CXIV.

(2) « Non est vitium sexus femineus, sed natura, » dit saint *Augustin*, Civ. Dei, XXII, 17. — Cf. *Tertull.*, De Resur. Carnis, 60, 61.

(3) *Hieronym.*, Epist. 81 de morte Fabiolae (T. IV, P. II., p. 658). — *Chrys* Homil., in illud, Propter fornicationes uxorem : πολλὴ γὰρ ἐνταῦθα ἡ ἰσοτ (Op., T. III, p. 199, B).

(4) *Paul*, Ephés., V, 22-31.

(5) *Tertullian.*, ad Uxor., II, 8 : « Duo in carne una. Ubi caro una, unu spiritus. » — *Chrysost.*, in Epist. ad Colos., Homil., XII (T. XI, p. 449, γυνὴ γὰρ καὶ ἀνὴρ οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι δύο, ἀλλ' ἄνθρωπος εἷς.

(6) *Clement. Alex.*, Strom. IV, 8, p. 590; *Paedogog.*, I, 4. — Cf. *Basil.*, Psalm. I (Op., T. I, p. 92).— *Gregor. Nazianz.*, Orat., XXXI (Op., T. I, p. 50

nos jours : « Il y a égalité complète entre l'homme et la femme, en tant que créatures humaines; les deux sexes ont la même nature et par suite la même vertu. Est-ce à dire que la destinée de la femme soit la même que celle de l'homme? Leur organisation physique prouve le contraire. Mais la différence de vocation n'empêche pas l'égalité. »

Ainsi l'égalité des deux sexes triomphe des préjugés et des erreurs, héritage du mosaïsme ou fruit du spiritualisme chrétien. Le christianisme commence l'émancipation des femmes du matérialisme antique; elles prennent place dans la société. On les voit s'émouvoir à la prédication de Jésus-Christ, elles l'entourent de leurs soins, elles le suivent dans ses voyages. Nous comprenons l'enthousiasme que leur inspirait celui qui disait : « Il lui sera beaucoup pardonné, parce qu'elle a beaucoup aimé. » Des femmes s'attachent aux apôtres, elles participent aux fonctions religieuses, elles baptisent, elles prophétisent, elles répandent l'Évangile. Elles conquièrent l'égalité sur le champ de bataille des martyrs (1); ces êtres que la législation romaine retenait dans une tutelle perpétuelle à cause de la faiblesse de leur raison, que nos lois déclarent encore incapables de témoigner dans un testament, deviennent témoins dans la cause de Dieu. Avait-on le droit de maudire les filles d'Ève, alors que messagères célestes, elles se faisaient missionnaires de la vérité dans leurs foyers, comme épouses et mères, ou au milieu des Barbares, comme esclaves (2)?

(1) Un des martyres les plus touchants est celui d'une jeune esclave. Sainte *Blandine* lassa la rage des bourreaux; après qu'elle eut subi les fouets, les bêtes, la chaise de fer embrasée, elle alla à la mort « comme au festin des noces, comme au lit nuptial. » Écoutons le récit de la chrétienté de Lyon : « Nous tremblions tous, et sa maîtresse selon le monde, qui était au nombre des martyrs, appréhendait avec nous à cause de la délicatesse de son corps, qu'elle n'eût pas la force de soutenir constamment qu'elle était chrétienne. Mais elle fut d'un courage si invincible, que les bourreaux, après s'être succédé tour à tour depuis le matin jusqu'au soir, furent contraints d'avouer qu'ils étaient vaincus.... » (Lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans *Eusèbe*, Hist. Ecclés., V, 1).

(2) *Chateaubriand*, Études historiques. — *Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Femme* (article de *Legouvé*).

§ IV. *L'esclavage.*

L'esclavage est le crime du monde ancien : c'est pour avoir méconnu la liberté, l'égalité, l'unité humaine, qu'il a péri. Nous aimons à nous représenter le christianisme comme une doctrine d'affranchissement : en ouvrant son sein aux esclaves, n'a-t-il pas virtuellement aboli la servitude? Cependant, chose singulière, c'est dans les classes serviles que la prédication évangélique trouva la plus violente opposition ; de leur sein sortirent ces dénonciateurs qui accusaient les chrétiens de manger de la chair humaine et de commettre des incestes ; elles dominaient les maîtres par la terreur au point qu'ils n'osaient renverser les idoles dans leurs champs (1). Si le christianisme avait appelé les esclaves à la liberté, auraient-ils repoussé ce bienfait, eux qui avaient versé leur sang dans de nombreuses insurrections pour conquérir les droits de l'homme?

Les esclaves ne pouvaient pas voir dans l'Évangile une doctrine d'émancipation, car Jésus-Christ ne voulait pas émanciper les esclaves. Il appela toutes les classes de la société à l'égalité religieuse, mais sans rien changer à leur condition civile. Le christianisme ne venait pas faire de révolution dans l'état social; il acceptait toutes les institutions existantes, même l'esclavage.

« Mes frères, dit saint *Paul* (2), que chacun demeure devant Dieu dans l'état dans lequel il a été appelé. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en fais point de peine. Car l'esclave qui est appelé par le Seigneur, est l'affranchi du Seigneur; de même aussi celui qui est appelé, étant libre, est l'esclave du Christ. » Le christianisme, loin de détruire la servitude, la fortifia en ce sens que l'esclave cessait de la maudire, et se réconciliait avec sa condition, comme lui étant assignée par la Providence : « Que les esclaves regardent leurs maîtres comme dignes de toute sorte d'honneur, afin que le nom de Dieu et sa doctrine ne soient point blâmés. Que ceux qui ont des fidèles pour maîtres, ne les méprisent point, sous prétexte

(1) *Beugnot*, Histoire de la destruction du paganisme en Occident, T. I, p. 172.

(2) *Paul*, I Corinth., VII, 24, 21, 22. — Comparez *Neander*, Gesch. der Pflanzung der christlichen Religion, T. I, p. 426-428.

qu'ils sont leurs frères; mais qu'ils les servent d'autant mieux, par cela même qu'ils sont fidèles... Serviteurs, obéissez avec crainte et tremblement, et dans la simplicité de votre cœur, à ceux qui sont vos maîtres selon la chair, comme au Christ; ne les servez pas seulement sous leurs yeux, comme si vous ne pensiez qu'à plaire aux hommes, mais faites de bon cœur la volonté de Dieu, comme serviteurs du Christ... Sachez que chacun, soit esclave, soit libre, recevra du Seigneur selon le bien qu'il aura fait » (1). A côté de ces préceptes adressés aux esclaves se trouvent des conseils de justice et de modération pour les maîtres (2). Mais ces recommandations ne compromettent pas leur autorité. « L'esclave, dit saint *Ignace*, ne doit pas même concevoir le désir de l'affranchissement; loin de s'enfler d'orgueil, en se voyant confondu avec son maître dans les assemblées chrétiennes, il doit servir avec d'autant plus de zèle, pour se rendre digne de la véritable liberté (3).

Les Pères de l'Église exagèrent encore les sentiments de saint Paul, déjà si peu favorables à la liberté. Comme lui, ils recommandent aux esclaves de se contenter de leur condition, et d'être soumis en tout à leurs maîtres (4). Comme lui, ils disent que l'esclave chrétien d'un maître païen ne doit pas même désirer la liberté (5). Ils voient dans la doctrine de l'apôtre un motif, pour les riches, pour les propriétaires d'esclaves, d'aimer le christianisme : « Jésus-Christ, dit *Augustin*, n'appelle pas les esclaves à la liberté, il change les mauvais esclaves en bons serviteurs; il apprend aux esclaves à s'attacher à leurs maîtres, moins par la nécessité de leur condition que par le plaisir du devoir » (6). Les Pères de l'Église vont plus loin. Il font dire à saint Paul que les esclaves devraient préférer la servitude, lors même qu'on leur offrirait la liberté (7).

(1) *Paul*, I Timoth., VI, 1-2; Ephés., VI, 5-8; Coloss., III, 22-24.
(2) Coloss., IV, 1; Ephés., VI, 9.
(3) *Ignat.*, ad Polycarp., c. 5.
(4) *Hieronym.*, in Ep. ad Tit., c. 2 (Op., T. IV, P. I, p. 430).
(5) *Augustin* (Enarr. in Psalm. 124, § 7) dit : « *Paul* n'a pas dit à l'esclave de demander l'affranchissement, il lui a dit de continuer à servir. »
(6) *Augustin.*, De morib. Eccles. Cathol., § 63.
(7) *Paul* dit (I Corinth., VII, 21) : δοῦλος ἐκλήθης; Μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ

Telle est, en effet, la conséquence logique du dogme chrétien ; les esclaves doivent être plus qu'indifférents à la liberté, ils doivent préférer la servitude : « Si tu es esclave, dit saint *Isidore*, et que tu aies été appelé à la foi, ne sois pas mécontent de ton sort, il n'a rien de malheureux. Je te donnerai même ce conseil : si tu pouvais être libre, tu devrais mieux aimer d'être esclave » (1).

Quelle est la raison de l'indifférence du christianisme pour l'affranchissement des esclaves? Elle a sa source dans la conception de la liberté et de la servitude. Le christianisme, dit *Origène*, promet la liberté aux esclaves (2). Mais quelle est cette liberté? Le corps et la matière sont le domaine de la servitude, l'esprit et l'âme sont le siége de la liberté (3). En quoi consiste donc la liberté? A s'affranchir des liens du corps ; dès lors l'esclave peut l'avoir aussi bien que le citoyen. Que l'esclave soit chrétien dans l'âme, et il sera libre (4), son corps pourra rester dans la dépendance des hommes, mais son âme ne dépendra que de Dieu. Cette distinction entre la liberté intérieure et la liberté extérieure se trouve chez tous les Pères de l'Église. C'est la doctrine stoïcienne ; le langage de *Tertullien* est au fond celui d'Épictète : « La liberté donnée par le siècle te place une couronne sur la tête, mais tu es déjà racheté par le Rédempteur, par le Christ, et maintenant tu es l'esclave du Christ, bien que tu sois affranchi par les hommes. Si tu crois la liberté du siècle véritable et que tu le témoignes en portant une couronne, tu retournes à l'esclavage de l'homme, ta liberté

δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. On traduit aujourd'hui : « Si tu peux être mis en liberté, profites-en. » Ce n'est pas ainsi que les Pères de l'Église entendent ce passage. D'après eux, *Paul* dit aux esclaves que, lors même qu'on leur offrirait la liberté, ils devraient préférer la servitude (*Chrysostom.*, in Ep. I ad Corinth., Homil., XIX, 4. T. X, p. 164, A). Le texte permet en effet cette interprétation. En tout cas, elle témoigne de l'esprit du christianisme : les chrétiens songeaient si peu à l'abolition de l'esclavage, qu'ils ne voyaient pas même un bienfait dans l'affranchissement.

(1) *Isidor. Pelus.*, Epist. IV, 12.

(2) *Chrysost.*, Homil., 19 in Ep. I ad Corinth. (Op., T. X, p. 165, C.): ὁ χριστιανισμὸς ἐν δουλείᾳ ἐλευθερίαν χαρίζεται.

(3) *Origen.*, fragm. in Deuter., T. II, p. 387, F.

(4) *Origen.*, c. Cels., III, 54.

n'est qu'une servitude, tu as perdu la liberté du chrétien » (1). « Celui, dit *Chrysostome*, qui est soumis au joug des passions, est esclave, fût-il consulaire; celui qui est affranchi de ses passions est libre, fût-il esclave » (2). Les stoïciens disaient que le sage seul est libre. Saint *Ambroise* répète le même dogme et le formule dans les mêmes termes. On a reproché au stoïcisme son indifférence pour la liberté civile; on peut faire le même reproche au christianisme. A ce point de vue les deux doctrines sont identiques (3).

Cependant le christianisme reconnaît la liberté naturelle des hommes, puisqu'il proclame leur égalité devant Dieu : « D'où vient donc la servitude? Pourquoi s'est-elle établie dans le monde? » Beaucoup de personnes, dit *Chrysostome*, sont désireuses d'avoir une réponse à cette question. L'orateur chrétien pense que la servitude a son origine et sa justification dans le péché (4). *Augustin* donna à cette opinion le poids de son autorité : « La première cause de la servitude est le péché qui assujettit un homme à un homme, ce qui n'arrive que par le jugement de Dieu qui n'est pas capable d'injustice. Dans l'ordre naturel, selon lequel Dieu avait créé l'homme, nul n'était esclave de l'homme ou du péché; mais la servitude même, qui est une peine, fut imposée par cette loi qui commande de conserver l'ordre naturel et qui défend de le troubler, puisque, si l'on n'avait rien fait contre cette loi, la servitude n'aurait rien à punir » (5).

Quelle est la conséquence fatale de cette doctrine? La résignation des esclaves à leur sort. « C'est pourquoi, continue saint *Augustin*, l'apôtre avertit les esclaves d'être soumis à leurs maîtres, jusqu'à ce que l'inégalité passe et que toute domination humaine soit anéantie, lorsque Dieu sera tout en tous. » Cette doctrine vaut la peine que l'on s'y arrête. Nous entendons tous les jours les dé-

(1) *Tertull.*, De Corona, c. 13.

(2) *Chrysost.*, Homil., 18 in Ep. ad Tim. Op., T. XI, p. 656, C.

(3) *Ambros.*, Ep., 37, 14 (Op., T. II, p. 936); de Jacob et vita beata, II, 3, 12 (T. I, p. 462, sq.).

(4) *Chrysost.*, in Epist. ad Ephes., Homil. 22 (T. XI, 165 et suiv.).

(5) *Augustin.*, De Civ. Dei, XIX, 5. Cf. *Id.*, de Genesi ad Litter., XI, § 50.

fenseurs du christianisme répéter que Jésus-Christ a détruit virtuellement l'esclavage. Voilà cependant le Père de la chrétienté latine qui, en s'appuyant sur le plus grand des apôtres, enseigne que l'esclavage est éternel, en lui donnant pour fondement le péché. Si la servitude est la peine du péché, le péché étant de l'essence de l'homme, la servitude aussi est de l'essence de l'humanité. Ainsi saint *Paul* et saint *Augustin* proclament l'immutabilité de l'esclavage, comme le païen Aristote! Le dogme du péché, tel que le christianisme le comprend, détruit toute initiative de l'esprit humain pour corriger les institutions vicieuses. Oui, l'esclavage est une expiation, comme tout mal qui frappe les hommes; mais est-ce une raison pour se soumettre éternellement à l'empire du mal? C'est au contraire la tâche de l'humanité et des individus de diminuer progressivement le mal qui règne dans le monde; l'humanité remplit cette mission en réformant les institutions sociales, l'individu en se corrigeant et en se perfectionnant.

La religion paraît aboutir à la même impuissance que la philosophie. Cependant le christianisme a accompli un immense progrès. Le stoïcisme, en présentant la sagesse comme une voie d'affranchissement, songeait aux hommes libres bien plus qu'aux esclaves : sur des millions d'esclaves, il ne s'est trouvé qu'un Épictète. La religion chrétienne ouvre son sein aux déshérités du monde, aussi bien qu'aux plus hautes intelligences. Chez les stoïciens la liberté était le privilége de quelques sages, tandis que chez les chrétiens elle appartient à tous ceux qui croient en Jésus-Christ. En fondant l'égalité religieuse, l'Évangile réalise l'idéal de l'égalité philosophique. L'antiquité ne connaissait et n'estimait que le citoyen; le christianisme inaugure l'avénement de l'homme : «Ici il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni esclave, ni libre; le Christ est tout en tous » (1). En vérité, c'est un nouvel ordre de choses que saint Paul annonce; pour la première fois l'homme a une valeur comme tel, sans distinction de race, ni de condition sociale. Jésus-Christ est le sauveur de l'humanité; tous sont appelés; l'esclave et le maître ont un seul Dieu, ils sont frères.

(1) *Paul*, Coloss., III, 11.

Le christianisme s'arrête à l'égalité devant Dieu; il ne veut pas de l'égalité civile. Mais les principes ne se laissent pas mutiler ainsi. L'homme est un; il ne peut être l'égal de son semblable devant Dieu, et être son esclave dans ce monde. En vain le christianisme proteste qu'il veut maintenir les institutions existantes, qu'il ne veut pas affranchir les esclaves; sans qu'il le vueille, et sans qu'il le sache, il est en opposition avec l'esclavage. Écoutons *Grégoire de Nysse* : « Dieu dit : Créons l'homme à notre image. Cet être qui porte en lui l'image de Dieu, vous prétendez le vendre et l'acheter! Quel sera le prix de l'image de Dieu? Trouverez-vous dans toute la création une valeur qui réponde à ce qui par sa nature est inestimable? Dieu lui-même ne pourrait pas ravaler l'homme à l'état de chose. Il l'a créé pour être le maître du monde, et ce Seigneur de la terre, vous le mettez sur la même ligne que les animaux auxquels il a le droit de commander! » Que l'on voie l'homme dans sa grandeur ou dans sa petitesse, l'égalité reste toujours la loi de sa nature. La croyance si vive, si ardente des chrétiens en une autre vie, est une image redoutable de l'égalité : « Après la mort, le maître et l'esclave deviennent l'un et l'autre poussière, ils sont soumis au même juge, le ciel leur est commun comme l'enfer » (1). L'inégalité pourra-t-elle subsister dans ce monde, lorsque l'égalité est le terme de notre vie?

Toutefois l'incompatibilité du christianisme et de la servitude, qui nous paraît aujourd'hui si évidente, frappait moins les premiers chrétiens. C'est que nous cherchons et nous apercevons toujours le côté social de l'Évangile, tandis que les vrais disciples du Christ n'y voient qu'une loi de salut. Il est donc vrai de dire que, si l'égalité religieuse est devenue l'égalité civile, ce n'est pas au christianisme qu'il en faut faire honneur, car encore aujourd'hui les chrétiens doivent dire avec saint Paul que la liberté extérieure est chose indifférente, que la condition de l'esclave est même préférable à celle de l'homme libre. L'on trouve chez quelques Pères un sentiment plus vrai. Ainsi *Cyprien* reproche l'esclavage aux

(1) *Gregor. Nyss.*, Homil. IV. (Op, T. I, p. 405-407). — *Gregor. Nazianz.*, Tetrast., n. 34, 35 (Op., T. II, p. 158, B).

païens, comme un crime du paganisme(1). *Isidore* écrit au mait d'un esclave qui s'était réfugié dans la solitude : « Je ne sayais p qu'un homme qui aime le Christ, lequel nous a tous affranchis p sa grâce, eût encore des esclaves »(2). Mais c'étaient là des op nions individuelles; quand elles menaçaient de devenir une réalit l'Église ne manquait pas de les condamner. Une secte de fan tiques voulut établir de force l'égalité que les chrétiens continuaie à violer. Les *Circumcellions* déniaient tout droit aux riches; i usaient de violence pour les contraindre à pratiquer l'égalité éva gélique. Malheur à ceux qui n'obéissaient pas à leurs injonction Dans leur emportement, ils mettaient les maîtres à la place d esclaves (3). Les fureurs des *Donatistes* sont comme la jacquerie c christianisme. L'Église réprima toujours ces mouvements révol tionnaires, dans l'antiquité, comme au moyen-âge et jusque da les temps modernes. Nous n'en ferons pas un reproche au christi nisme. Il ne pouvait appeler à la liberté les millions d'esclaves q peuplaient le monde romain, sans bouleverser la société jusq dans ses fondements. Les esclaves avaient tenté de conquéi l'égalité par les armes; ils échouèrent. La religion aurait égal ment échoué, si elle avait voulu briser leurs chaînes.

Notre conclusion est que l'on a tort de chercher une doctri sociale dans la prédication évangélique. Au point de vue d principes, l'on peut dire que l'égalité religieuse implique l'égali civile. Mais est-ce le christianisme qui a tiré cette conséquenc Satisfait de l'égalité devant Dieu, il a toujours protesté qu'il r voulait pas l'égalité civile, et au besoin l'Église s'est jointe aux ma tres pour maintenir les esclaves dans les fers. Quand même ell aurait eu le sentiment de la liberté qui lui manque, sa doctrine d résignation, de non-résistance, ne lui aurait pas permis de prendı l'initiative de l'affranchissement ni de le favoriser. C'est de la sociél laïque que partit le premier mouvement de l'émancipation. Ce so

(1) *Cyprian.*, ad Demetr., p. 435, D : « Tu obliges à te servir un homme q naît comme toi, qui meurt comme toi, dont le corps est formé de la même m tière que le tien, dont l'âme a la même origine. »

(2) *Isidor. Pelus.*, Epist. I, 142.

(3) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 1, p. 390.

des parlements et non des conciles qui firent disparaître les derniers vestiges de la servitude.

Est-ce à dire que le christianisme n'ait eu aucune part dans cette œuvre civilisatrice? Son influence fut essentiellement morale. Pour régénérer la société, il faut régénérer les âmes : c'est là la révolution que Jésus-Christ inaugura. La servitude avilit les malheureux sur lesquels elle pèse : les esclaves de l'Empire ressemblaient à des brutes plus qu'à des hommes. Ce serait un miracle, dit *Chrysostome*, si l'on trouvait parmi eux un seul bon serviteur. Pour des êtres dégradés à ce point, la liberté eût été un don funeste. Il fallait avant tout les moraliser. Le christianisme commença cette œuvre difficile, en frappant l'imagination des esclaves des peines de l'enfer qui les attendaient s'ils ne se corrigeaient pas, et des récompenses qui seraient prodiguées aux bons (1). Lorsque, par l'éducation chrétienne, les esclaves seront redevenus hommes, Dieu veillera à ce que la liberté ne leur fasse pas défaut.

§ V. *Les riches et les pauvres. — La propriété.*

I.

Les anciens ne reconnaissaient l'égalité qu'entre les hommes libres. Pour l'avoir méconnue chez les esclaves, ils ne parvinrent pas à la réaliser dans la cité. L'histoire de la Grèce et de Rome est remplie des combats entre l'aristocratie et la démocratie, entre les patriciens et les plébéiens, entre les nobles et le peuple. Lorsque l'élément populaire prévalut avec les empereurs, la lutte changea de nature. Un petit nombre de propriétaires se partageaient le sol; le peuple, sans industrie, se livrait à une honteuse oisiveté, source d'une profonde misère. En même temps la religion païenne perdait l'empire des âmes. Il n'y a pas de spectacle plus repoussant que la richesse dans les époques de décadence morale : l'égoïsme dessèche le cœur des riches, la corruption les ronge. Il faut se représenter cet état social, pour comprendre les invectives de Jésus-Christ contre les heureux du siècle :

(1) *Chrysost.*, Homil. IV in Ep. ad Tit. (Op., T. XI, p. 753, D).

« Un des premiers d'entre le peuple interrogea Jésus, disant « Bon maître, que ferai-je pour posséder la vie éternelle? » Jésu lui répondit : « Pourquoi m'appelez vous bon? Dieu seul est bon Que si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements. Le jeune homme lui dit : « J'ai gardé ces commandements depui mon enfance, que me manque-t-il encore? » Jésus lui dit : « Si vou voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et le donnez au pauvres, et vous aurez des trésors dans le ciel; venez ensuite e suivez-moi. » Ayant ouï cette parole, le jeune homme s'en alla triste, car il avait de grands biens. Et Jésus dit à ses disciples : « Je vous le dis en vérité, difficilement un riche entrera dans le royaume des cieux. Un câble passera plus facilement par le chas d'une aiguille, qu'un riche n'entrera dans le royaume des cieux » (1).

La prédication évangélique inaugura un ordre d'idées et de sentiments entièrement opposés aux croyances de l'antiquité. Les anciens voyaient le bonheur dans la richesse : la lutte de l'aristocratie et de la démocratie aboutit partout à la guerre de ceux qui ne possèdent pas contre ceux qui possèdent. Dans les sentiments chrétiens, la richesse est une malédiction, la pauvreté une grâce divine : « *Heureux vous qui êtes pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. Heureux vous qui maintenant avez faim, parce que vous serez rassasiés. Heureux vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez... Malheur à vous riches, qui avez votre consolation. Malheur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous pleurerez e sangloterez* » (2). A la fin de l'antiquité, il ne restait aux homme privés de foi et de liberté qu'une seule passion, celle de l'or : i cherchaient à la satisfaire par tous les moyens. Jésus dit à ses di ciples : « *Vendez ce que vous avez et le donnez en aumône* » (3 La soif du gain avait rempli la Grèce et Rome de discordes; l

(1) *Matthieu*, XIX, 16-24. — *Luc*, XVIII, 18-25. La Vulgate dit : *un chamea* passera, etc. Les Pères de l'Église se demandèrent pourquoi le riche est com paré au chameau. *Origène* répond : parce que le chameau est un animal impu et tortueux dans tout son corps (Comment. in Matth., XV, 20).

(2) *Luc*, VI, 20-25.

(3) *Luc*, XII, 33.

seuls rapports entre riches et pauvres étaient ceux de créancier, et les dettes conduisaient à la servitude. Jésus dit à ses disciples : « *Donnez à quiconque vous demande, prêtez sans en espérer rien. Si vous prêtez à ceux de qui vous espérez recevoir, que vous doit-on pour cela? Les pécheurs aussi prêtent, afin qu'on leur prête également. Pour vous, soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux* » (1).

L'opposition entre la société ancienne et le royaume prêché par Jésus-Christ était si radicale, qu'il était impossible de suivre la foi nouvelle, en conservant quelque lien avec le monde : « *Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple. Nul ne peut servir deux maîtres, vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. C'est pourquoi je vous dis : ne vous inquiétez pas de votre vie, comment vous mangerez, ni de votre corps, comment vous le vêtirez... Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent, et votre Père Céleste les nourrit. N'êtes-vous pas de plus grand prix qu'eux?... Et les vêtements, pourquoi vous en inquiéter? Voyez les lis des champs comme ils croissent, ils ne travaillent ni ne filent. Or, je vous le dis : Salomon dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux... Ne vous inquiétez donc pas, disant : Que mangerons-nous? ou comment nous vêtirons-nous? Les Gentils s'enquièrent de ces choses, mais votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné de surcroît* » (2).

II.

Les premières communautés chrétiennes vécurent de cette existence spirituelle. Elles formaient une famille plutôt qu'une société; la conscience de la fraternité, du salut commun annoncé par Jésus-Christ était si vive, que les intérêts et les passions individuelles se confondaient dans une communion permanente. Les fidèles se réunissaient tous les jours pour prier; les prières étaient suivies

(1) *Luc*, VI, 30, 34, 35; — *Matthieu*, V, 42.
(2) *Luc*, XIV, 33. — *Matthieu*, VI, 24 et suiv. — *Luc*, XII, 22 et suiv.

d'un repas dans lequel, comme souvenir de la dernière réunion Jésus avec ses disciples, on distribuait du pain et du vin à tous frères : ces repas, image de l'affection qui régnait entre les pr miers chrétiens, en prirent le nom(1). A en croire les *Actes c Apôtres*, l'union serait allée plus loin : « Tous ceux qui croyaier étaient ensemble dans un même lieu, et avaient toutes choses cor munes; ils vendaient leurs possessions, et les distribuaient à toı selon le besoin que chacun en avait »(2). Y avait-il une véritab communauté de biens? Les Pères de l'Église l'ont cru. Dans l temps modernes, un savant théologien a essayé de prouver que l sociétés chrétiennes de Jérusalem vivaient dans les liens d'un charité fraternelle, mais sans abdiquer pour cela toute propriét particulière. La dissertation de *Mosheim* ne dissipe pas tous l doutes(3). Lui-même avoue que le texte de l'Écriture semble favo riser l'opinion générale. Les sentiments qui dominaient parmi l chrétiens primitifs expliquent la communauté de biens. N'est-c pas ainsi qu'avaient vécu les apôtres et le Christ? Quel prix pou vaient avoir les choses de cette terre pour des hommes convaincu que la fin du monde approchait et que le royaume de Dieu sera le partage de ceux qui renonceraient à tout ce qu'ils possédaient La communauté, bien qu'elle ne fût pas une règle, une institu tion (4), a donc pu être assez générale chez les chrétiens de Jérusa lem(5). Il est certain qu'elle resta toujours l'idéal de la vie chr tienne : « Le mien et le tien, dit *Chrysostome*, cette froide parole source de guerres innombrables, n'existait pas dans l'Église d Jérusalem. Les fidèles vivaient sur la terre, comme les anges a ciel. Les pauvres n'enviaient pas les riches, car il n'y avait pas d riches; les riches ne méprisaient pas les pauvres, car il n'y ava

(1) *Actes des Apôtres*, II, 42. — *Tertullian.*, Apolog., 39 : « Coena de nomi rationem sui ostendit, id vocatur quod dilectio apud Graecos (ἀγάπη).

(2) *Actes des Apôtres*, II, 44, 45; IV, 32, 34, 35.

(3) *Gibbon* trouve les arguments de *Mosheim* très-peu concluants (ch. XV).

(4) On voit dans les *Actes* mêmes des Apôtres que la communauté n'était p une loi (*Act.* XII, 12; VI; V. 4).

(5) *Planck*, Geschichte des Christenthums, II, 40 et suiv. — *Ritter*, Han buch der Kirchengeschichte, T, I, p. 42, note 3.

pas de pauvres. Tout était commun. Les choses ne se passaient pas alors comme maintenant. Aujourd'hui celui qui possède des biens, donne aux pauvres; alors tous les fidèles renonçaient à leurs possessions, les mettaient en commun et les confondaient au point qu'il était impossible de reconnaître lesquels avaient été riches. » *Chrysostome* attribue à cette communauté l'union et la fraternité qui distinguaient les premiers fidèles : « en abdiquant la propriété, ils avaient détruit la racine de tous les maux »(1).

En supposant que l'idéal ait jamais été réalisé, il fut de courte durée. La propriété individuelle et les richesses reparurent, mais ce ne fut pas sans de vives protestations. Les sectes s'emparèrent de la tradition apostolique. Il y eut des hérétiques qui renoncèrent à tous les biens de la terre; ils condamnaient ceux qui possédaient quelque chose, et ne les recevaient pas à leur communion; ils s'appelaient *Apostoliques*, parce qu'ils avaient la prétention d'imiter la vie des apôtres(2). D'autres, s'inspirant d'un sentiment exagéré de l'égalité, étendirent la communauté jusqu'aux femmes(3). Les Pères de l'Église repoussent ces erreurs avec indignation. Il leur est facile de prouver que la communauté des femmes, loin de fonder la fraternité, comme le croyait Platon, détruirait la charité dans son essence : « Comment, s'écrie *Lactance*, l'amour peut-il exister là où il n'y a pas d'objet certain qu'on puisse aimer »(4)? Quelques Pères vont plus loin; ils déclarent que, même appliquée aux biens, la communauté est injuste(5). Mais quand on pénètre au fond de leur pensée, on voit qu'ils ne diffèrent des sectes que sur le principe d'où dérive la communauté des biens.

Tous les Pères de l'Église enseignent que l'égalité et la communauté sont d'institution divine, et que c'est à la charité à rétablir

(1) Homil. in dictum Pauli : Oportet haereses esse (T. III, p. 243, A. B.). Cf. Homil. 2 in Epist. I ad Thessal. (T. XI, p. 438, D.).

(2) *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique, T. II, p. 453.

(3) *Les Carpocratiens*. Clément d'Alexandrie a conservé un fragment remarquable de leurs dogmes (*Strom.*, III, p. 512, sq,).

(4) *Lactant.*, Divin. Inst., III, 21, 22.

(5) « De patrimoniis tolerabile est, licet injustum. Nec enim aut obesse cuiquam debet, si sua industria plus habet, aut prodesse, si sua culpa minus. » *Lactant.*, Epitome divin. Inst., § 38.

l'ordre naturel. Écoutons saint *Cyprien :* « Le soleil luit également pour toutes les créatures, la lumière et les étoiles les éclairent également, les pluies tombent sans distinction, les vents soufflent pour tous. Imitons le Créateur; faisons part à nos frères de nos biens, que tout le genre humain jouisse avec égalité des bienfaits de Dieu »(1). « Les chrétiens, dit saint *Hilaire*, doivent agir comme s'ils n'avaient rien en propre; tous nous recevons d'un même père la même origine, tous nous devons avoir les mêmes moyens d'user de ce don divin. Soyons bons pour tous; estimons que toutes choses sont communes à tous; que la charité soit le lieu de cette communion universelle »(2).

Que devient la propriété dans cet ordre d'idées? Les jurisconsultes romains voient dans la propriété un pouvoir illimité : c'est non-seulement le droit d'user, mais encore celui d'abuser. Les Pères de l'Église n'hésitent pas à nier ce droit absolu et exclusif. Écoutons les Pères grecs : « Nous ne naissons pas propriétaires; nus, nous sortons du sein de notre mère, nus, nous rentrons dans le sein de la terre. Le mien et le tien sont de vains mots(3). Tout est commun, le soleil, la terre et tout ce que Dieu a créé. Nous ne sommes propriétaires qu'en apparence; en réalité, ce qui appartient à l'un, appartient à tous(4). Ce que l'on appelle la propriété, n'est que l'occupation exclusive d'un domaine que le Créateur a destiné à tous »(5). Les Pères latins sont du même avis; ils s'expriment avec plus de violence encore, comme s'ils voulaient protester, par l'exagération de leur charité, contre la dureté de la race romaine. « Quel est l'ordre naturel, s'écrie saint *Ambroise*,

(1) *Cyprian.*, De Eleemosyna, p. 486, D. E. — Cf. *Chrysost.*, Homil., 12 in Epist. I ad Timoth. (Op., T. XI, p. 615, F.) : ουχὶ τοῦ Θεοῦ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς; Εἰ τοίνυν τοῦ Δεσπότου τοῦ κοινοῦ τὰ ἡμέτερα, ἄρα καὶ τῶν συνδούλων τῶν ἡμετέρων· τὰ γὰρ τοῦ Δεσπότου πάντα κοινά.

(2) *Hilar.*, Comment. in Matth., c. IV, p. 621. — Cf. *Ephraem*, De Caritate (Op., T. I, p. 4, B.) : ὁ ἔχων ἀγάπην οὐ λέγει ἑαυτοῦ ἴδιον οὐδὲν, ἀλλὰ πάντα, ὅσα ἔχει, κοινὰ τοῖς πᾶσι προτίθησι.

(3) *Chrysost.*, Homil. 10 in Epist. I ad Corinth. (T. X, p. 84, B) : ῥήματά ἐστι ψιλὰ μόνον.

(4) *Chrysost.*, ib., p. 85, B; Homil 11 in Ep. I ad Timoth. (T. XI, p. 608, B).

(5) *Basil.*, Homil. in illud Lucae : Destruam, c. 7 (T. II, p. 49, E).

l'ordre établi par Dieu? C'est que la terre soit la possession commune de tous, c'est que tous aient un droit égal à ses dons. La nature a voulu la communauté, l'usurpation de l'homme a créé la propriété individuelle »(1). Qu'est-ce donc que la propriété? Une invention humaine, contraire à la loi divine : « De droit divin, dit saint *Augustin*, la terre est au Seigneur; il la donne à titre égal aux pauvres et aux riches : pour mieux dire, à ses yeux, il n'y a ni pauvres ni riches, tous les hommes sont faits du même limon »(2). Ce qui est contraire à la loi de Dieu, ne saurait être un droit. Aussi, dans la conception chrétienne, la propriété cesse-t-elle d'être un droit, pour devenir un devoir : « Les riches sont détenteurs des biens de tous, leurs richesses sont un dépôt(3); ils n'en ont pas la disposition absolue, mais seulement l'usage(4). La Providence les a confiés à quelques-uns, pour que, par une intelligente répartition, ils rétablissent l'égalité entre les hommes »(5). Malheur à celui qui, oubliant qu'il est le dispensateur des biens de Dieu, l'intendant des pauvres, emploie sa fortune pour la satisfaction de son égoïsme! « C'est un usurpateur des biens qui appartiennent à Dieu et à tous, dit *Grégoire de Nysse*, c'est un tyran cruel, c'est une bête féroce, insatiable de rapine »(6). *Basile* et *Chrysostome* ne voient aucune différence entre le riche qui refuse de faire part de ses biens aux pauvres et le voleur(7).

(1) *Ambros.*, De offic. I, 32, nº 132.

(2) *Augustin.*, In Joann. Evang., Tract. VI, § 25.

(3) *Chrysost.*, De Lazaro, Concio VI (T. I, p. 784, E).

(4) « J'ai souvent ri, dit *Chrysostome*, en lisant dans les testaments : je lègue la propriété à un tel, l'usufruit à un autre. Nous n'avons tous que l'usage, la propriété n'est à personne. » Ad popul. Antioch. Homil. 2 (T. II, p. 29, D); — Cf. Homil. 11 in Epist. I, ad Timoth. (T. XI, p. 608, C) : χρήματα λέγεται παρὰ τὸ κεχρῆσθαι, οὐ παρὰ τὸ κυρίους εἶναι· καὶ τὰ κτήματα δὲ αὐτὰ χρῆσις ἐστιν, οὐ δεσποτεία. — *Astère* professe la même opinion que *Chrysostome*. Voyez son discours sur l'*Économe injuste* (*Combefis.*, Auctarium, T. I, p. 21, sqq.). Il représente l'idée d'une propriété exclusive comme une des erreurs les plus funestes.

(5) *Basil.*, Homil. in illud Lucae : Destruam, c. 2(T. II, p. 45, A); c. 7 (p. 50, A). — *Id.*, Homil. in Divit. c. 3 (T. II, p. 54, E).

(6) *Gregor. Nyss.*, Orat. De pauper. amandis (T. II, p. 142, A, B).

(7) *Basil.*, Homil. in illud Lucae : Destruam, c. 7 (T. II, p. 50, B) : ἢ ὁ μὲν ἐνδεδυμένον ἀπογυμνῶν λωποδύτης ὀνομασθήσεται· ὁ δὲ τὸν γυμνὸν μὴ ἐνδύων,

On le voit : la communauté est l'idéal du christianisme. La pr priété n'est légitime qu'à condition d'abdiquer sans cesse po rétablir la communauté qui est seule de droit divin. Comment ce abdication se réalisera-t-elle? Jésus-Christ avait indiqué la voi Ceux des chrétiens qui aspiraient à la perfection, rivalisèrent po obéir à leur divin maître. La renonciation à ses biens était quelque sorte la condition de l'entrée dans la vie chrétienne. Tou les Pères des premiers siècles firent l'abandon de leur patri moine (1). Mais cette abnégation trouva peu d'imitateurs. *Basil* avoue que vainement l'Évangile menace les riches, que pe d'entre eux obéissent aux préceptes de Jésus-Christ. *Ephrem* s plaint qu'on ne trouve plus personne qui abandonne ses bien pour Dieu. *Chrysostome* dit que les chrétiens se conduisent comm si Jésus-Christ avait ordonné à ses disciples de faire de l'amou des richesses l'objet principal de leur vie (2).

La propriété individuelle reparut donc dans la société chré tienne ; pour mieux dire, elle n'avait jamais cessé d'exister. Cepen dant il était impossible au christianisme d'admettre la doctrine de jurisconsultes romains sur la propriété : l'abus que ceux-ci consi dèrent comme un droit est un crime pour les chrétiens. Voulan concilier le principe de droit divin, que tout est à tous, avec le fai de la propriété, les Pères de l'Église enseignent que le propriétair n'a droit qu'à ce qui lui est strictement nécessaire pour vivre, qu'i est *débiteur* de l'excédant envers les pauvres : c'est une *obligation* ce n'est pas une charité, il ne fait que *restituer* ce qui ne lu appartient pas à ceux qui en sont les véritables propriétaires (3) Il est évident que la propriété, ainsi entendue, n'est plus c qu'elle était à Rome, ce qu'elle est encore aujourd'hui. L'attribu

δυνάμενος τοῦτο ποιεῖν, ἄλλης τινός ἐστι προσηγορίας ἄξιος; — *Chrysost.*, De La zaro, Concio I (T. I, p. 725, C) : λῃσταί τινές εἰσιν ὁδοῖς ἐφεδρεύοντες, τὰ τῶ παριόντων ἁρπάζοντες.

(1) *Thomassin*, Discipl. ecclésiast., Part. III, livre 3, ch. 2, §§ 35, s.

(2) *Chrysost.*, De Compunct. Lib. I, § 5 (T. I, p. 130, B). — *Ephraëm*, Serm Ascetic., T. I, p. 41, A.

(3) *Hieronym.*, ad Hedib., quaest. II (Op., T. IV, P. I, p. 171). — *Ambros* de Nabuth., I, 12 (Op., T. I, p. 580).

le plus naturel de la propriété, le mobile qui pousse les hommes à devenir propriétaires, fait défaut au chrétien : le père ne peut pas laisser ses biens à ses enfants, du moins pas au delà du strict nécessaire : « Donner aux indigents, dit *Augustin*, c'est donner à Dieu, et il vaut mieux donner à Dieu qu'à ses enfants; celui qui les a créés saura bien les nourrir »(1). *Salvien* s'indigne contre les chrétiens qui lèguent leurs biens à d'autres qu'à l'Église : « Ils ne veulent pas déshériter leurs proches de quelques biens périssables, et ils se déshéritent eux-mêmes de la vie éternelle; ils ne veulent pas laisser leurs parents dans la misère, et ils se condamnent eux-mêmes à une misère qui ne finira jamais »(2).

Voilà la doctrine chrétienne en collision avec les sentiments les plus légitimes, les plus indestructibles de la nature. Elle est tout aussi incompatible avec les besoins les plus simples de la vie civile. Le crédit est l'âme de l'industrie, du commerce et de l'agriculture, et il n'y a pas de crédit possible sans le prêt à intérêt. Cependant les Pères de l'Église flétrissent le prêt à intérêt comme un brigandage : « Où est la différence, s'écrie *Grégoire de Nysse*, entre le voleur qui dérobe en secret la chose d'autrui, l'assassin qui s'empare des biens de sa victime, et le riche qui, en exigeant l'intérêt, s'approprie ce qui ne lui appartient pas »(3)? Les Pères latins font de cette déclamation un dogme : « Recevoir plus qu'on n'a donné, est chose injuste. Celui qui le fait est comme un ennemi qui tend des piéges à son adversaire; il abuse de la misère où se trouve son prochain pour le dépouiller »(4). L'on sait que l'usure, d'abord défendue aux clercs, finit par être interdite aux laïques. Elle n'était pas même permise pour racheter les esclaves chrétiens qui gémissaient dans les fers des infidèles. Le prêt à intérêt est tellement en opposition avec la doctrine chrétienne, que ceux-là mêmes qui en ont pris la défense, avouent cette contradiction. *Saumaise* convient que le prêt à intérêt est contraire à la fraternité chrétienne; mais l'idéal du christianisme, dit-il, est irréalisable (5).

(1) *Augustin.*, de decem chordis, c. 12.
(2) *Salvian.*, ad eccles. catholic.
(3) *Gregor. Nyss.*, Homil II in Eccles. (Op., T. I. p. 410, D.).
(4) *Lactant.*, Divin. Instit., IV, 18.
(5) *Salmas.*, de Usuris, p. 654, sqq.

III.

La doctrine chrétienne sur la propriété et sur les richesses, es elle un idéal, mais un idéal trop haut pour que l'humanité puis l'atteindre? Nous croyons que l'idéal est faux, et tissu de contr dictions, à commencer par les conseils évangéliques. Ces consei ne se comprennent qu'en tant qu'ils s'adressent à un monde qui v mourir. Si on voulait les appliquer à un monde qui vit, ils condui raient à la mort. Que tout propriétaire renonce à ses biens, e faveur des pauvres, qu'en résultera-t-il, sinon la pauvreté générale c'est-à-dire la destruction de l'humanité? Déjà au IVe siècle, o faisait cette objection contre les préceptes de l'Évangile. Que ré pond saint *Basile?* « Jésus-Christ commande, c'est à nous d'obéir Ne me demandez pas comment cela sera possible; celui qui l'a or donné saura bien faire que l'impossibilité même s'harmonise avecs loi »(1). La réponse implique l'aveu que l'observation des conseil évangéliques est impraticable. Néanmoins le christianisme tradi tionnel est obligé de maintenir la doctrine de l'Évangile, avec le conséquences que les Pères en déduisent, comme une loi divine immuable. Et de fait, il la maintient. Écoutons un orateur chrétie du XIXe siècle : « Le *droit évangélique* est clair et constant; là o expire le besoin légitime, là expire l'usage légitime de la propriété *Ce qui reste est le patrimoine des pauvres;* en *justice* comme e charité, le riche n'en est que le *dépositaire* et l'*administrateur* Si des calculs égoïstes le trompent sur sa *dette* envers le pauvre malheur à lui! S'il a été propriétaire légitime de son bien, il ser aussi le propriétaire légitime de sa damnation »(2).

Lacordaire a raison; le *droit évangélique* est on ne peut plus clair et si l'Évangile est la révélation de Dieu, il faut que tout disciple d Christ y obéisse, sous peine d'être exclu du royaume des cieux. L salut doit l'emporter sur toute autre considération : abandonnon

(1) *Basil.*, Homil. in Divit. c. 3, p. 54, D.
(2) *Lacordaire*, Conférences, année 1845, 33e conférence.

donc nos biens aux pauvres, abolissons le prêt à intérêt. Toutefois nous ne sachions pas que les milliers de fidèles qui applaudissaient l'éloquent dominicain, aient pris l'orateur au sérieux, bien qu'il eût pour lui la loi de Dieu. Qu'est-ce à dire? Il n'y a donc plus de chrétiens! Non, le christianisme, tel que le Christ l'a prêché, n'existe plus. Il n'y a plus un seul disciple du Christ qui croie que son salut est compromis, s'il ne donne pas tous ses biens aux pauvres, ou s'il prête ses capitaux à intérêt. Notre idéal n'est donc plus celui de l'Évangile. Ce n'est pas des paroles du Fils de Dieu que nous nous inspirons, c'est de l'économie politique. S'il en est ainsi, pourquoi continuer à célébrer, comme un idéal, des préceptes que personne ne pratique, auxquels personne ne croit? Jésus-Christ nous dit d'abandonner nos biens aux pauvres, et de ne pas nous inquiéter de notre subsistance. Nous disons : aide-toi, le ciel t'aidera. Loin de maudire la propriété et de l'abdiquer, nous croyons que la propriété est l'expression de l'individualité humaine, et que le vrai idéal serait que tout homme fût propriétaire. Jésus-Christ maudit les richesses, et à sa suite les Pères de l'Église se sont égarés jusqu'à dire « que toute richesse provient de l'iniquité, que la richesse est le mal des maux, tandis que la pauvreté est le bien suprême »(1). Sentiments tellement exagérés, qu'il est impossible de les entendre à la lettre. Quand la passion n'aveugle pas les Pères, ils reconnaissent que les guenilles ne sont pas par elles-mêmes une vertu, que les richesses ne sont pas un mal par elles-mêmes, qu'elles sont un instrument dont on peut user en bien comme en mal(2). La société moderne est encore allée plus loin : elle encourage, elle bénit le travail, et, par conséquent, la production de la richesse, parce que la richesse est un instrument de perfectionnement, et que le travail sanctifie le travailleur. Par cela même, l'idéal évangélique est dépassé, condamné.

Est-ce à dire que tout soit faux dans la doctrine évangélique sur

(1) *Hieronym.*, ad Hedib., quaest. I (Op., T. IV, P. I, p. 170), — *Chrysost.*, cum Saturnin. (T. III, p. 406, D, E). — *Isidor. Pelus.*, Epist, II, 145, 257.

(2) *Augustin.*, Serm. 14 (Op. T. V, p. 82, sqq.). — *Ambros.*, Expos. Evang. sec. Lucam. (Op., p. 1371, 14 93). — *Clemens Alexandr.*, Quis dives salvetur, c. 14.

la richesse et la pauvreté? Nous avons déjà dit que le spiritu lisme chrétien était une réaction contre le matérialisme antiqu Cette réaction était légitime en elle-même et elle renferme auss un principe de progrès. Pour apprécier les rapports que le christianisme établit entre les riches et les pauvres, il faut voir quels étaient ces rapports dans l'antiquité.

Qu'est-ce que la richesse? qu'est-ce que la pauvreté? pourquoi y a-t-il des riches et des pauvres? Dès la plus haute antiquité, les hommes se sont fait cette redoutable question. L'Orient, par la voix des brâhmanes, répond que les inégalités de cette vie sont la rétribution de nos mérites et de nos démérites dans une vie antérieure. A leurs yeux, la richesse, de même que les autres avantages extérieurs, sont une récompense, et la pauvreté est une peine. Il résulte de là que la condition des hommes, telle qu'elle est déterminée par leur naissance, est immuable, puisqu'elle procède de Dieu. Par suite, le riche n'a aucun devoir envers le pauvre; il n'a aucun lien de charité entre des êtres fondamentalement inégaux (1). Cette conception qui flatte l'orgueil et l'égoïsme des heureux de ce monde, survécut au système des castes; elle se reproduisit jusque sous le christianisme. Aux ardents appels de la charité évangélique, les riches opposaient la prétendue volonté de Dieu « D'où nous vient, disaient-ils, la prospérité dont nous jouissons d'où vient aux pauvres le malheur qui les accable? De Dieu. De quel droit détruirions-nous les décrets de Dieu? Aurions-nous la prétention d'être plus miséricordieux que lui? Qu'ils gémissent dans les maladies, les afflictions et la misère! La Providence le veut ainsi » (2).

Bénissons le christianisme d'avoir ruiné cette fausse doctrine. Le dogme brâhmanique qui voit un bonheur et une récompense dans la noblesse et la fortune, répugne profondément au spiritualisme chrétien. *Grégoire de Naziance*, nourri de la philosophie d'Origène, admet qu'il y a dans ce monde un système de peines

(1) Voyez le Tome I de mes Études.

(2) *Gregor. Naz.*, Orat. 16, p. 258. — Cf. *Ambros.*, De Nabuth., c. 8 (T. p. 575) : « Vulgo soletis dicere : Non debemus ei donare, cui Deus ita maledixit ut eum egere vellet. »

de récompenses : « La différence des conditions, dit-il, ne doit pas être imputée au hasard, il n'y a pas de fatalité ; la justice préside à la distribution du bien et du mal ; sous l'apparence de l'inégalité, règne la plus parfaite égalité. Mais, ajoute l'orateur chrétien, cette œuvre de justice ne s'accomplit pas entièrement dans le cours de notre existence terrestre ; et lors même que la justice divine se manifeste dès cette vie, il nous est impossible d'en pénétrer les mystères. Qui aurait la prétention de connaître les desseins de Dieu? Qui nous dira, si la fortune, la grandeur, la gloire ne sont pas une malédiction pour celui qui semble comblé de bonheur? Qui sait si la pauvreté, la souffrance, l'ignominie ne sont pas une bénédiction pour celui qui paraît succomber sous le poids de la colère divine? Cessons donc de nous attacher aux apparences, cessons de voir dans les inégalités dont le sens nous échappe, une marque de l'inégalité originelle et perpétuelle des hommes. Rappelons-nous que nous sommes tous un en Dieu, riches et pauvres, libres et esclaves. Les pauvres sont nos frères, ils sont de la même nature que nous, tirés du même limon, composés de nerfs, d'os, de peau, de chair, comme nous. Ils sont comme nous l'image de Dieu, peut-être même la conservent-ils avec plus de pureté ; ils participent aussi bien que nous à la grâce de Jésus-Christ. Le Fils de Dieu, qui efface les péchés, est mort pour eux comme pour nous ; ils sont comme nous les héritiers de la vie éternelle ; ils ont été ensevelis avec le Christ, ils ressusciteront avec lui ; ils sont les compagnons de ses souffrances, ils le seront de sa gloire » (1).

Ainsi, à la fausse conception du brâhmanisme, le christianisme oppose l'unité des hommes en Dieu, leur égalité originelle. Les hommes étant un en Dieu, il s'en suit qu'ils sont solidaires : « Ce que nos membres sont les uns pour les autres, chacun de nous doit l'être pour son semblable, tous doivent l'être pour tous » (2). Quels seront, dans cette doctrine, les rapports des riches et des pauvres? La richesse et la pauvreté, loin d'être un principe de guerre, deviennent un principe d'harmonie ; la pauvreté fait aux

(1) *Gregor. Naz.*, Orat. 16, p. 243, 247, sq. 259-262.
(2) *Gregor. Naz.*, ib., p. 244, D.

riches un devoir de la bienfaisance; riches et pauvres sont rappro chés, unis, pour ne former qu'une famille (1).

En tant que le christianisme prêche l'unité et la solidarité de hommes, il est dans le vrai. Il est encore dans le vrai, quand i appelle les riches à porter secours à leurs frères pauvres. Mais i tombe dans l'erreur, et dans une erreur funeste, quand il fai du renoncement absolu une voie de perfection. C'est aller d'u excès à un autre. A force d'exalter le droit, les anciens mécon naissaient la charité. A force d'exalter la charité, les chrétien méconnaissent le droit. Toute doctrine exclusive est fausse. Auss la religion chrétienne n'a-t-elle pas résolu le redoutable pro blème de la pauvreté luttant contre la richessee. Après dix-neu siècles de christianisme, l'antagonisme subsiste toujours; seul ment le monde incline vers l'égoïsme antique plus que vers charité chrétienne. Ce fait est considérable et mérite qu'on insiste. Si le principe de l'individualisme l'a emporté sur la préd cation séculaire de la charité, n'est-ce pas une preuve décisi que le christianisme est engagé dans une fausse voie? Il a vou arrêter le développement des forces individuelles, tandis que c'e là le but de notre existence dans ce monde. Le salut ne consis donc pas dans le renoncement, il consiste dans l'activité sous tout ses faces, physique aussi bien qu'intellectuelle et morale. Not idéal ayant changé, les moyens de l'atteindre doivent change aussi. Prêcher aux hommes du XIXe siècle le renoncement évan gélique, est un non-sens. Au lieu de maudire la propriété et le richesses, la religion doit les sanctifier, non pas comme but, c serait retourner au matérialisme antique, mais comme instrumen du perfectionnement intellectuel et moral.

Le christianisme espérait mettre fin à la guerre de ceux qui n possèdent pas contre ceux qui possèdent. Une expérience de dix huit siècles a prouvé l'inanité de ses efforts. De nos jours, la lutt a recommencé, plus sérieuse, plus violente que jamais. Le christia nisme est impuissant en face du mouvement socialiste; l'abdicatio des biens, au lieu de guérir le mal, ne ferait que l'étendre, puisque

(1) *Chrysost.*, Homil. 32 in Epist. I ad Cor. (T. X, p. 292, E).

de particulière, la misère deviendrait générale. Il est inutile d'ajouter que le remède n'est pas davantage dans l'individualisme antique. Le salut de la société dépend de la conciliation de deux principes également vrais : le droit de l'individu et la charité. Il faut que tout homme arrive à développer les facultés dont Dieu l'a doué, les pauvres aussi bien que les riches. La richesse, comme tout élément de supériorité, ne confère pas un droit, elle impose un devoir. Si l'on veut prendre la doctrine chrétienne du renoncement en ce sens, elle est profondément vraie. C'est aux classes supérieures à élever celles qui sont placées au-dessous d'elles. Cette éducation se fera, non en leur abandonnant les biens qu'elles possèdent, mais en les instruisant, en les moralisant, non en amortissant leur activité, mais en la stimulant et en la favorisant. Le dernier terme de ce nouvel idéal, c'est que tout homme devienne propriétaire. Si l'humanité n'atteindra jamais cet idéal, c'est que les vices et les passions de notre nature sont un obstacle dont la puissance peut diminuer, mais qui ne disparaîtra jamais. La société fait son devoir, en brisant les entraves que la misère apporte au développement de l'individu. Après cela, c'est à l'individu à faire lui-même son salut. Ici reparaît la mission de la religion. Elle apprendra aux déshérités de ce monde, qu'ils ne sont pas exclus de l'héritage divin; que s'ils n'y ont aucune part, ils doivent s'en prendre à eux-mêmes, mais qu'il est toujours en leur pouvoir de travailler à leur développement, et de remplir leur destinée. Elle dira aux riches, que richesse oblige, comme noblesse; qu'ils doivent faire des efforts incessants pour relever les pauvres, non en leur faisant l'aumône, mais en les aidant à développer leur individualité.

§ VI. *Les sages et les simples d'esprit.*

L'opposition des riches et des pauvres, des hommes libres et des esclaves nous révèle la loi qui régit le monde ancien, la force. Au plus fort le pouvoir, au plus fort toutes les jouissances qui y sont attachées. Les philosophes ne concevaient pas un idéal supérieur au fait. Ils attribuaient à l'intelligence un droit à l'empire ; cette aristocratie de la raison aboutissait à l'abrutissement, à la

servitude de l'humanité presque tout entière. Jésus-Christ v relever tous ceux que l'antiquité opprimait; il affranchit aussi simples d'esprit. Révélateur d'une foi nouvelle, il ne se posa en dominateur, il ne donna pas de lois, il se fit le serviteur l'humanité. Jésus dit à ses disciples : « *Vous savez que les prin des nations les dominent, et que les grands exercent la puissa sur elles. Il n'en sera pas ainsi parmi vous; mais que celui voudra être le plus grand parmi vous, soit votre serviteur; et celui qui voudra être le premier parmi vous, soit votre esclave. le Fils de l'Homme même n'est pas venu pour être servi, mais p servir, et donner sa vie pour racheter celle de plusieurs* »(1).

La charité infinie de Jésus l'élève au-dessus du préjugé u versel de l'antiquité. A ses yeux la supériorité d'intelligence confère plus un droit, elle impose un devoir; celui qui veut êtr plus grand, doit montrer sa puissance par la puissance de dévouement. Mais le préjugé que Jésus-Christ attaquait a des cines profondes dans le cœur de l'homme, l'orgueil de la rais C'est à peine si le XIXe siècle comprend la parole du Chri comment s'étonner que ses disciples ne l'aient pas comprise? mission qu'il leur confiait excitait leur rivalité, ils disputaient e eux qui était le plus grand. Jésus appela les Douze et leur « *Celui qui veut être le premier sera le dernier de tous et le se teur de tous* »(2). Mais le monde n'entendit pas. Cependant Jé Christ trouva un disciple digne d'un si grand maître. Saint P sortait de l'école des Pharisiens; il avait été dans la première pl de sa vie égaré par l'orgueil de la science et de la supério morale. Lorsque la lumière divine éclaira son esprit, il s'expli la fin des inégalités qui, en apparence, détruisent l'harmonie d création. Écoutons le grand apôtre; sa doctrine inaugure un no ordre social :

« La diversité de dons que Dieu a donnés à chaque hon empêche-t-elle qu'il y ait unité? Non, il n'y a qu'un même Esp un même Dieu qui opère toutes choses en nous. Mais l'Esprit

(1) *Matthieu*, XX, 25-28; — *Marc*, X, 42-45.
(2) *Marc*, IX, 32-34.

se manifeste dans chacun lui est donné pour l'utilité commune. Ainsi la parole de sagesse est donnée à l'un, la parole de science à l'autre; celui-ci reçoit la foi, celui-là le don de guérir les malades; un tel la prophétie, un tel la diversité des langues. C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, et les distribue à chacun en particulier comme il lui plaît. » Saint *Paul* montre que cette distribution de dons divers est une nécessité : « Tous peuvent-ils être apôtres? tous docteurs? tous avoir le don des miracles? tous parler diverses langues? » L'inégalité des facultés dans les individus ne rompt pas l'unité, il en résulte seulement une diversité de ministères; chacun doit remplir le sien, sans s'en faire un titre de domination ni d'orgueil. Saint *Paul* développe cette pensée dans une belle image; il compare la société chrétienne au corps humain : « Comme le corps n'est qu'un, quoiqu'il ait plusieurs membres, et que tous les membres de ce corps, quoiqu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un seul corps, il en est de même du Christ. Ainsi, le corps n'est pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied disait : je ne suis pas du corps, parce que je ne suis pas la main, ne serait-il pourtant pas du corps? Et si l'oreille disait : Je ne suis pas du corps, parce que je ne suis pas l'œil, ne serait-elle pourtant pas du corps? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe? S'il était tout ouïe, où serait l'odorat? » Voilà l'unité du corps et l'unité du genre humain, malgré l'apparente diversité, admirablement établie. On conçoit la raison de cette diversité : « Si tous les membres n'étaient qu'un seul membre, où serait le corps? » Demanderons-nous pourquoi celui-ci a telle fonction, celui-là une autre? C'est là le secret de Dieu : « Il a mis les membres et chacun d'eux dans le corps, comme il lui a plû. » Quoique diverses, les fonctions sont toutes également nécessaires à l'ensemble, à l'harmonie générale. « L'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai que faire de ton assistance; ni la tête aux pieds : je n'ai pas besoin de vous. Bien loin de là, les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont les plus nécessaires. » Le Créateur a voulu par l'organisation du corps nous montrer qu'il honore autant les fonctions qui semblent les plus basses que celles auxquelles nous attachons la gloire et l'honneur : « Les membres que nous estimons les moins honorables dans

le corps sont ceux auxquels nous faisons le plus d'honneur en les couvrant; de sorte que ceux qui sont les moins honnêtes, sont les plus honorés; au lieu que ceux qui sont honnêtes, n'en ont pas besoin; mais Dieu a tellement disposé le corps qu'il a donné plus d'honneur aux parties qui en manquaient; afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient un soin mutuel les uns des autres »(1).

Tel est le sentiment du christianisme sur l'inégalité des facultés intellectuelles ou morales, et sur l'influence qu'elle a dans l'organisation sociale. La distance entre cette conception et celle de l'antiquité est celle d'un monde à un autre. Aristote, le philosophe qui représente le mieux le génie antique, voit dans l'inégalité des facultés, le principe de la domination des sages et de la servitude de ceux qui sont inférieurs par l'intelligence. A cette doctrine qui consacre la division radicale de l'espèce humaine en maîtres et en esclaves, le christianisme oppose le dogme de l'unité de tous les hommes en Dieu. Il tient compte des facultés inégales qui distinguent les individus; mais, renversant les rôles, il fait de la supériorité une source de devoirs, de l'infériorité une source de droits(2). La puissance, le gouvernement des hommes n'est plus comme chez les anciens, un but d'ambition personnelle, c'est un service, un ministère(3). Le christianisme a été mis à l'épreuve de l'application de ces hautes maximes. Il a essayé de constituer des communautés religieuses d'après les principes de l'Évangile. L

(1) *Paul*, I Épître aux Corinth., ch. XII.

(2) *Justin* (ad Diognet. c. 10) : « Imiter Dieu, c'est user de notre supériorité que nous tenons de lui, pour faire du bien à nos inférieurs. »

(3) *Hieronym.*, in Epist. ad Ephes., III, 5 (T. IV, P. I, p. 388) : « Hoc interest inter gentium principes et Christianorum, quod illi dominantur subditis, nos servimus ». — *Augustin.*, De Civ. Dei, XIV, 28 : « In principibus (civitatis terrenae) dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in charitate, praepositi consulendo, et subditi obtemperando. » — *Basil.* Regulae fusius tractat. 30 : ἡ τῶν πλειόνων ἐπιμέλεια, πλειόνων ἐστὶν ὑπηρεσία. — *Chrysost.*, Hom. 18 in Ep. II ad Corinth. (T. X, p. 569, A.) : οὐ γὰρ ἀρχόντων τῦφός ἐστι τὰ ἐνταῦθα οὐδὲ ἀρχομένων δουλοπρέπεια, ἀλλὰ ἀρχὴ πνευματικὴ, τούτῳ μάλιστα πλεονεκτοῦσα, τῷ τὸ πλέον τῶν πόνων καὶ τῆς ὑπὲρ ὑμῶν ἀναδέχεσθαι φροντίδος, οὐ τιμὰς πλείους ἐπιζητεῖν.

pouvoir que l'Église reconnaît aux supérieurs de ces congrégations se traduit, du moins en théorie, en obligations et non en priviléges. « Ils ont de plus grands devoirs à remplir, dit *Grégoire de Nysse*, et en même temps il faut qu'ils se montrent plus humbles que leurs inférieurs; ils doivent se considérer comme esclaves et non comme maîtres » (1).

Qu'importe que cet idéal n'ait jamais été réalisé? Il n'en reste pas moins le but vers lequel tendent les sociétés humaines. La doctrine de l'antiquité aboutit à la prédominance de l'individu, à l'égoïsme; la doctrine chrétienne a pour terme la solidarité du genre humain. Les anciens n'avaient pas conscience de l'unité humaine. C'est ce dogme qui constitue la supériorité de la philosophie chrétienne : « Tous les hommes sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu; tous sont capables de la même perfection, tous sont destinés pour le même bonheur. Nous sommes donc tous liés les uns avec les autres par notre rapport au père commun des esprits, et obligés de nous aimer, de nous secourir, de chercher mutuellement notre bien commun, comme frères, comme enfants, comme images d'un même père. Il n'est pas permis à l'homme de se regarder comme indépendant et détaché des autres membres de la grande famille dont Dien est le père. Il ne peut pas se faire la fin et le centre de son amour, sans renverser la loi de sa création, de sa filiation, de sa fraternité. Il doit se rapporter tout entier à la grande famille, et non pas rapporter la famille entière à lui-même » (2).

Saint *Paul* ne cesse de prêcher cette sainte doctrine : « Que personne ne cherche son avantage particulier, mais que chacun cherche aussi celui d'autrui. Si un de vos frères vient à tomber dans quelque faute, vous qui êtes spirituels, redressez-le avec un esprit de douceur... Exhortez-vous les uns les autres, édifiez-vous tous l'un l'autre... Nous qui sommes forts, nous devons supporter les infirmités des faibles, et non pas chercher notre propre satisfaction » (3). Enfin il laisse échapper ce cri sublime de dévoue-

(1) *Gregor. Nyss.*, De Scop. Christ. (T. III, p. 306).
(2) *Fénelon*, Sur le gouvernement civil, ch. 18.
(3) *Paul*, I Corinth. X, 24; — Galat. VI, 1; — I Thessal. V, 11; — Rom. XV, I.

ment : « Je désirerais moi-même d'être anathème à cause de Jésus Christ, pour mes frères qui sont mes parents selon la chair » (1).

La doctrine de l'apôtre est celle des Pères de l'Église. Écouton saint *Chrysostome :* « Que personne ne dise : que m'importe l salut des autres ? que celui qui périt, périsse ; que celui qui es sauvé soit sauvé, cela ne me concerne pas, je dois veiller sur moi même. L'Écriture condamne cette pensée inhumaine et digne d bêtes féroces » (2). L'orateur chrétien montre que Dieu nous créés faibles et dépendants, afin de nous enseigner la solidarité « L'homme ne peut faire un pas sans avoir besoin de ses sembla bles. Dieu l'a voulu ainsi pour nous forcer à nous rapprocher, nous aider, à nous aimer » (3).

CHAPITRE IV.

LA FRATERNITÉ CHRÉTIENNE. — LE COSMOPOLITISME.

Le monde ancien était divisé en peuples ennemis. Entre étrar gers les rapports étaient presque aussi hostiles que de maître esclave. L'on croyait les Barbares nés pour servir ; c'est dans leu sein que l'esclavage se recrutait. L'opposition des nationalités s manifestait aussi dans les conceptions religieuses : il y avait autar de dieux que de nations et de cités. Ces divinités particulière étaient ennemies comme les hommes qui les adoraient. Le sentimer

(1) *Paul*, Rom. IV, 3. *Chrysostome* exalte avec raison cette sublime abnéga tion : εἴδες ψυχῆς μέγεθος καὶ φρονήματος ὕψος αὐτὸν ὑπερβαῖνον τὸν οὐρανό:

(2) *Chrysost.*, adv. oppugnatores vitae monasticae, III, 2 (Op., T. I, p. 77, C.

(3) *Chrysost.*, Homil. 17, in Ep. ad Corinth. (Op., T. X, p. 561, sq).

de l'unité manquait à l'antiquité. Même chez le peuple qui seul avait la croyance d'un Dieu unique et de l'unité de la race humaine, l'esprit de division l'emporta sur le dogme : les Juifs méprisaient, haïssaient les étrangers. Le christianisme s'empara du principe de l'unité, qui était au fond de la loi ancienne, en le dépouillant de tout alliage de prédominance ou de privilége de race : « Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs? Ne l'est-il pas aussi des gentils? Oui il l'est aussi des gentils. Car il n'y a qu'un seul Dieu... Il n'y a pas de distinction entre le Juif et le Grec, parce qu'ils ont tous un même Seigneur. Quiconque invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé » (1).

Ainsi, au point de vue du christianisme, les distinctions nationales disparaissent : « Il n'y a plus ni Juifs, ni Grecs, ni esclaves, ni libres, ils sont tous un en Jésus-Christ » (2). Tous ceux qui croient en Jésus ne forment qu'un peuple, une république (3) Les distances séparent en vain les chrétiens, une même foi les rapproche comme s'ils étaient voisins. L'Église est une grande fraternité (4). Un chrétien n'est donc plus un étranger pour un chrétien : comment, étant frères, seraient-ils étrangers (5)? Dans les premiers siècles de l'ère nouvelle, cette doctrine était pratiquée; les fidèles se traitaient en parents d'un bout du monde à l'autre : il suffisait d'une marque de communion religieuse, pour être reçu partout comme concitoyen et proche (6).

Le patriotisme antique était inconciliable avec le sentiment de la fraternité chrétienne. Chez les Grecs et chez les Romains, l'amour de la patrie était moins l'amour de ses concitoyens que la haine de l'étranger. « Comment le patriotisme serait-il une vertu? s'écrie *Lactance*. Peut-il y avoir une vertu dans un sentiment essentielle-

(1) *Paul*, Rom. III, 28, 29; X, 12, 13.

(2) *Paul*, Galat., III, 28, — Coloss. III, 11.

(3) *Basil.*, Epist. 161, 1. — *Augustin.*, De opere monachor. § 33.

(4) *Basil.*, Epist. 243, 1; 203, 3; Ep. 226, 133.

(5) *Euseb.*, Praepar. Evang. 1, 4, p. 13, B : πάντα τε ἄνθρωπον ὁμογενῆ δοξιοῦσθαι, καὶ τὸν νομισμένον ξένον, ὡς ἂν νόμῳ φύσεως οἰκειότατον καὶ ἀδελφὸν γνωρίζειν.

(6) *Basil.*, Epist. 203, 191.

ment hostile et malfaisant? Le bien auquel tend l'amour de la patrie consiste à faire du mal à une autre cité. Vous étendez vos limites, aux dépens de vos voisins; vous augmentez votre puissance, vos revenus, en dépouillant les autres nations. Appellerez-vous vertu ce qui est la destruction de toute vertu? Vous rompez le lien de la société humaine, vous nourrissez la convoitise, vous anéantissez l'idée même du juste. La justice et les haines nationales sont incompatibles; là où brillent les armes, le droit s'évanouit. Peut-il être juste, celui qui nuit, qui hait, qui pille, qui tue? Vous cependant les exploits de ceux qui aiment leur patrie »(1).

Le christianisme prêche l'amour du prochain et il voit un frère dans tout homme. Par suite le patriotisme doit changer de nature; il ne peut plus être cette affection exclusive, hostile, qu'on a trop vantée; il doit se concilier avec un sentiment plus général, l'amour des hommes, de l'humanité. Mais cette conciliation est une œuvre difficile. L'antiquité avait absorbé l'homme dans le citoyen; le christianisme absorba le citoyen dans le croyant. Il ne connaît plus de patrie particulière, il n'y a pour lui qu'une seule patrie véritable, le ciel. La cité, la famille elle-même disparaissent dans cette conception : « *Qui aime son père ou sa mère plus que moi,* dit Jésus-Christ, *n'est pas digne de moi. — Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père et sa mère, et sa femme et ses fils, et ses frères et ses sœurs, et sa vie, il ne peut être mon disciple* »(2). Jésus pratique ces maximes, au point de donner à sa conduite une apparence de dureté : « *Quelqu'un lui dit :* « *Voilà dehors votre mère et vos frères qui cherchent à vous parler.* » *Mais il lui répondit :* « *Qui est ma mère, et qui sont mes frères?* » *Et étendant la main sur ses disciples, il dit : Voilà ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère* »(3).

Celui qui est l'idéal de la charité, a-t-il réellement condamné les sentiments les plus doux et les plus légitimes, ceux de la famille?

(1) *Lactant.*, Divin. Inst. VI, 6.
(2) *Matthieu*, X, 37; — *Luc*, XIV, 26.
(3) *Matthieu*, XII, 47-50.

est certain que la conséquence logique de la doctrine de Jésus-Christ est de subordonner tellement les affections particulières à celle que nous devons avoir pour Dieu, que l'amour des hommes disparaît dans l'immensité de l'amour divin. L'on a tenté de mettre en pratique les préceptes de l'Évangile. Il s'est trouvé des hommes qui, renonçant à leur patrie et à leur famille, allèrent vivre dans des solitudes, comme s'ils n'étaient plus de ce monde. Le sacrifice n'était pas encore complet. Il restait au besoin d'aimer le lien de l'amitié; on le proscrivit comme criminel.

Voilà à quoi aboutit le prétendu amour de Dieu; il mutile la nature, et il la détruirait, s'il était au pouvoir de la créature de détruire l'œuvre du créateur. Il y a des chrétiens sincères qui applaudissent à ces égarements; si on les en croit, plus on foule aux pieds les instincts naturels, plus on s'approche de la perfection. Et ils sont très-logiques. Notre nature étant viciée par le péché originel, ne faut-il pas combattre et extirper tous les sentiments qu'elle nous inspire? La logique porte malheur aux fausses doctrines. Vainement prétendra-t-on flétrir, au nom du péché originel, les liens les plus sacrés, on ne persuadera jamais aux hommes qu'ils sont coupables parce qu'ils aiment, on les convaincra bien plutôt que le péché originel est une horrible invention de la théologie. Citons quelques traits empruntés à la vie des saints, pour que l'on voie à quelles aberrations conduit l'amour de Dieu, tel que les chrétiens l'entendent.

Un jeune homme voulait se consacrer à Dieu; les supplications de sa mère le retinrent dans le monde. Saint *Augustin* lui écrit: « La fausse tendresse de ta mère vient de la corruption d'Adam; toutes ces démonstrations d'amitié par lesquelles elle tâche d'éteindre en toi la charité évangélique, tiennent de la duplicité du serpent » (1).

L'abbé *Poemen* et ses frères habitaient les solitudes de l'Égypte. Leur vieille mère désirait les voir avant de mourir. Les solitaires refusèrent. Il fallut que l'amour maternel recourût à la ruse. La mère saisit le moment où les anachorètes se rendaient à l'église

(1) *Augustin.*, Ep. 243, § 10 (Op., T. II, p. 870).

pour les surprendre. A la vue de celle qui leur avait donné le jour, ils se hâtèrent de rentrer dans leur cellule. La malheureuse se lamentait à la porte : « Je ne demande qu'à vous voir, » criait-elle; « ne suis-je pas votre mère? ne vous ai-je pas nourris de mon sang » ? Les moines furent inflexibles; ils consolèrent leur mère en lui disant qu'elle les reverrait dans l'autre monde. » Saint *Bernard* justifie cette dureté de cœur : « C'est une chose impie de mépriser une mère, mais la mépriser à cause de Jésus-Christ, est une chose très-louable »(1).

Ces sentiments sont chrétiens; mais le christianisme est-il ici en harmonie avec les lois divines? La conscience humaine a prononcé. L'amour de la patrie est tout aussi légitime : il a son principe en Dieu qui, en nous faisant naître dans tel pays plutôt que dans un autre, nous destine par cela même à vivre au milieu de cette société, et nous unit à elle. Dans le spiritualisme évangélique, l'amour de la patrie s'évanouit comme celui de la famille. Comment les chrétiens ont-ils pu méconnaître la nature de l'homme au point d'oublier la puissance du lien qui nous attache au sol natal? L'état du monde, lors de l'avénement du christianisme, explique en partie cette aberration. Les nations avaient été détruites successivement par les conquêtes des légions romaines. En perdant leur indépendance, les peuples perdirent également l'affection de la patrie : la patrie disparut dans l'immensité de l'empire. C'est dans ces circonstances que se produisit le cosmopolitisme stoïcien qui, dans son exagération, anéantit l'idée de patrie. Le christianisme échoua contre le même écueil : aux yeux des chrétiens, la patrie se perd dans le monde(2). Une autre tendance, commune aux philosophes et aux disciples du Christ, favorisa cette erreur. Pour réformer l'humanité, il fallait réformer l'homme. Le perfectionnement de l'homme intérieur devint l'œuvre

(1) *Apophtegm. Patrum*, dans *Coteler.*, Monument. Eccles. Graec., T. I, p. 6 — *Bernard.*, Ep. 104.

(2) *Pontius*, Vita Cypriani (*Cypriani* Opera, p. 13) : Nobis patria minus carit (quam saeculo), et commune nomen est.... Illis extra civitatem suam vivere gravis poena est; Christiano totus hic mundus una domus est. » C'est le langage d'Épictète. (Voyez le Tome III de mes *Études*).

capitale de la philosophie et de la religion. Pour l'accomplir, Jésus-Christ appela ses disciples à renoncer au monde. Le spiritualisme chrétien, une fois engagé dans cette voie, dépassa toutes les bornes. Mais on essaie en vain de mutiler la création. Le monde, la famille, la patrie reparurent et réclamèrent la place qui leur est due dans l'humanité. Il s'agit de concilier des sentiments également légitimes et non d'absorber l'un au profit de l'autre. L'action du christianisme a été salutaire, en détruisant ce que le patriotisme antique avait d'étroit et de haineux, en montrant qu'au-dessus de la parenté d'où naît la famille, il existe une autre parenté qui, par un lien plus sacré encore, unit tous les hommes en Dieu. Voilà le principe de ce sentiment sublime qu'on appelle humanité, philanthropie, cosmopolitisme, sentiment qui étend à tous les hommes l'amour que chaque homme a pour soi-même. A côté de cet amour général subsistent les affections particulières, la famille, la patrie; mais les affections particulières doivent être subordonnées à cette loi : préférence de tous à quelques-uns, de la patrie à la famille, du genre humain à la patrie, de la société éternelle à la société présente.

LIVRE TROISIÈME.

LE CHRISTIANISME ET L'ÉTAT.

CHAPITRE I.

LA FIN DU MONDE ET LE CHRISTIANISME.

---

§ I. *Jésus-Christ et le royaume de Dieu.*

I.

Le christianisme nous apparaît aujourd'hui comme le point départ d'une immense révolution : Jésus-Christ ouvre une ère n velle dans laquelle l'humanité est encore engagée. Nous voy devant nous une carrière infinie à parcourir dans la voie d'un p grès continu. Imbus de cette idée, la probabilité de la fin du mo actuel nous touche peu. Cette époque s'éloigne, pour ainsi dir mesure que nous avançons dans la vie; car chaque progrès nous réalisons, en augmentant notre puissance, étend notre hori le terme de la consommation finale recule, à la vue de ce qui r reste à faire pour accomplir notre mission, même dans les co tions actuelles de notre existence. La conviction d'une dest terrestre dont nous n'apercevons pas la limite, a une influ nécessaire sur la conception de la vie. Nous avons la consci

que le genre humain a pour mission sur cette terre de développer les facultés intellectuelles et morales, qu'il a reçues en partage du Créateur; nous nous représentons un idéal de perfection que nous n'atteindrons pas, puisque nos moyens sont bornés, mais vers lequel nous ne cessons de marcher. Perfectionner l'homme, tel est le but que nous poursuivons. Mais l'homme n'est pas isolé; le lien de la solidarité l'unit à ses semblables, les conditions de sa vie physique l'attachent à la terre qu'il habite. Le perfectionnement de l'individu ne peut donc se réaliser qu'en améliorant le milieu dans lequel il vit; de là l'importance des questions économiques et sociales. Ces intérêts absorbent aujourd'hui l'humanité; nous oublions que, si nous sommes citoyens de la terre, nous sommes également membres d'une cité plus grande, celle de l'univers, que notre vie actuelle n'est qu'un anneau dans une chaîne infinie. Les préoccupations matérielles tiennent à l'absence d'une foi religieuse; cependant on ne peut nier que ces intérêts n'aient leur légitimité. Ce sera la tâche de l'avenir de réunir dans une belle harmonie toutes les faces de la vie. La terre ne doit pas faire oublier à l'homme le ciel, mais aussi le ciel ne doit pas lui faire oublier la terre.

C'est l'oubli, le mépris de la terre, l'aspiration ardente, exclusive vers *l'autre vie*, qui caractérisent le christianisme, au moins dans la première phase de son développement. Pour les chrétiens, l'Évangile n'était pas la prophétie, la préparation d'une société nouvelle, c'était l'annonce de la fin du monde. Il fallait se hâter de fuir ce monde pourri de corruption, briser tous les liens qui attachent l'homme à la famille et à l'État, pour avoir part au royaume de Dieu. A quoi bon contracter mariage, à quoi bon se livrer à l'agriculture et au commerce, à quoi bon s'intéresser au gouvernement de la cité ou de l'empire, lorsque, d'un instant à l'autre, Jésus-Christ allait détruire la terre et inaugurer le royaume des cieux? La terre disparaissait pour ne laisser place qu'à l'attente du ciel.

Pendant des siècles les chrétiens vécurent sous l'empire de cette idée. Les Pères de l'Église pensèrent et agirent sous cette même influence. On conçoit quelle devait être la conception de la vie

dans une croyance qui annonçait la mort universelle comme pr chaine. La morale chrétienne s'en ressentit; quant à l'État, qua aux plus grands intérêts des peuples, le gouvernement, la guer la paix, le commerce, les relations internationales, ils furent r gligés ou altérés. Pour s'expliquer les aberrations du spiritualis chrétien, il faut insister sur cet élément essentiel du christianis primitif. C'est un point capital. Nous entendons encore tous jours célébrer la morale évangélique comme la preuve la plus é dente de la divinité de celui qui l'a prêchée. Cependant ce morale se lie intimement à une croyance évidemment erroné celle de la fin prochaine du monde; l'erreur est partagée, nc seulement par tous les disciples du Christ, mais par celui-là mê que les chrétiens adorent comme Fils de Dieu. Si Jésus-Chris cru à la fin prochaine du monde, que devient sa divinité? Si tc les conseils qu'il donne à ses disciples sont imprégnés de ce fausse idée, que devient la perfection évangélique? On le vo tout le christianisme est en jeu. Constatons d'abord les faits.

Jésus-Christ prêcha le royaume de Dieu. Dans la pensée grand révélateur, ce royaume ne pouvait être qu'un idéal de p fection pour l'humanité : les hommes, animés de l'esprit divin, devaient faire qu'un, sous la main de Dieu. C'est ainsi que la p dication évangélique a été comprise par un des évangélistes : « *Int rogé par les Pharisiens quand viendrait le royaume de Dieu, il le répondit : le royaume de Dieu ne viendra pas de manière qu frappe les regards. On ne dira point : il est ici, ou il est là. Car royaume de Dieu est au dedans de vous* »(1). Cependant il est pr bable que d'autres idées se mêlaient à cette conception morale. L génies les plus divins n'échappent pas à l'influence du temps et l'espace. Jésus naquit au sein d'un peuple profondément imbu la conviction qu'un Messie viendrait inaugurer une ère nouvell on se représentait cette époque d'une manière plus ou moins ma rielle; mais dans toutes les opinions, le règne du Messie dev avoir une existence positive. Jésus se crut le Messie; ne devait pas croire aussi à une manifestation extérieure du royaume

(1) *Luc*, XVII, 20, 21.

Dieu qu'il annonçait? Les Évangiles attestent les espérances messianiques du Christ : « *Après ces jours de tribulation, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. Alors apparaîtra le signe du Fils de l'Homme dans le ciel; alors pleureront toutes les tribus de la terre, et elles verront le Fils de l'Homme venant dans les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande majesté. Et il enverra ses anges, et, avec la trompette et sa voix éclatante, ils rassembleront ses élus des quatre vents de la terre, du sommet des cieux jusqu'à leurs dernières profondeurs* » (1). Il était difficile de ne pas rattacher ces prédictions aux croyances qui agitaient les esprits. C'est ce que fait *Matthieu*; il donne à la venue du Christ et à son règne une couleur politique et matérielle. Pierre dit à Jésus : « Nous avons tout quitté pour vous suivre. Que nous sera-t-il donné? » Jésus répond : « Je vous le dis en vérité, parce que vous m'avez suivi, lorsqu'au temps de la régénération, le Fils de l'Homme seoira sur le trône de sa gloire, vous aussi vous seoirez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (2).

Le royaume de Dieu, annoncé par Jésus, devait se réaliser dans un avenir prochain. Préciser cette époque était impossible. Cependant il importait au succès de la mission de Jésus-Christ et de ses apôtres que la consommation finale fût redoutée comme instante. C'est dans ce sens que le Christ parle à ses disciples : « *Le jour et l'heure, personne ne les sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul.* » « MAIS LE JOUR EST PROCHE; CETTE GÉNÉRATION NE PASSERA PAS, QUE TOUT CECI N'ARRIVE. » « *Je vous le dis*

(1) *Matthieu*, XXIV, 29-31. Le récit de *Marc* (XIII, 24-27) ne diffère pas de celui de *Matthieu*. Dans l'Évangile de *Luc*, la révolution physique qui accompagne la seconde venue du Christ disparaît, pour faire place à des *signes*, mais il est tout aussi positif sur la réalisation du royaume de Dieu : « Et il y aura des signes dans le soleil et la lune, et dans les étoiles et sur la terre, parmi les nations un grand effroi, à cause du bruit confus de la mer et des flots. Les hommes sécheront de frayeur dans l'attente de ce qui doit advenir à tout l'univers, car les vertus des cieux seront ébranlées; et alors ils verront le Fils de l'Homme, venant dans une nuée, avec une grande puissance et une grande majesté. Ces choses commençant d'arriver, regardez et levez la tête, parce que votre rédemption approche » (*Luc*, XXI, 25-28.

(2) *Matthieu*, XIX, 28-30.

en vérité, PLUSIEURS SONT ICI QUI NE GOUTERONT POINT DE LA MORT AVANT DE VOIR LE FILS DE L'HOMME VENANT DANS SON ROYAUME. » « *Veillez donc sur vous et priez, afin que vos cœurs ne s'appesantissent pas par les soins de cette vie, et que ce jour ne vienne soudainement sur vous. Car il viendra comme un filet sur tous ceux qui habitent la face de la terre. Or, ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez* » (1).

Le royaume de Dieu dont Jésus-Christ annonçait la réalisation prochaine, n'est pas encore venu après dix-huit siècles. Grand l'embarras des théologiens, en présence de cette contradiction flagrante. Il suffit de rapporter leurs explications qui n'expliquent rien, pour se convaincre qu'il est impossible d'échapper au sens littéral. D'après les uns, il n'est pas question de la fin du monde dans l'Évangile; Jésus-Christ prédit uniquement la ruine de la nation juive; quant aux expressions qui marquent une révolution physique, on ne doit pas les prendre à la lettre, ce sont des images comme celles dont les prophètes se servent. Ainsi s'expliquent également ces paroles : « *cette génération ne passera point*, etc. »; en effet, Jérusalem fut prise et ruinée moins de quarante ans après. Selon d'autres interprètes, Jésus a joint les signes qui devaient précéder la dévastation de la Judée avec ceux qui arriveront à la fin du monde et avant le jugement dernier. Quand il dit : *cette génération ne passera point...*, cela veut dire que la nation juive ne sera pas jusqu'alors entièrement détruite, mais qu'elle subsistera jusqu'à la fin du monde (2). Que l'on compare ces explications forcées et contradictoires avec les textes, et tout homme non prévenu conviendra qu'elles sont inventées pour le besoin de la cause.

Nous comprenons que ces niaises interprétations aient fait pitié à des esprits sensés. Les exégètes modernes avouent franchement leur embarras, et ne trouvent qu'un moyen d'en sortir, c'est d'insinuer que les disciples du Christ n'ont pas compris leur maître : imbus qu'ils étaient, dit-on, des préjugés juifs sur le Messie et son règne, ils auront donné aux paroles de Jésus-Christ un sens qui

(1) *Marc*, XIII, 30-37; — *Matthieu*, XXIV, 34, ss; XVI, 28; — *Luc*, XXI, 32-36.
(2) *Bergier*, Dictionnaire de Théologie, v° *Fin du monde*.

concordait avec leurs idées, mais qui était loin de la pensée de celui qui venait régénérer le monde et qui ne pouvait certes pas croire que cette œuvre immense s'accomplirait en quelques années : « Il savait, dit-on, il aimait à répéter, qu'un grain presque imperceptible, jeté dans un sol bien disposé, arrive à former un arbre puissant, sans que la force de l'homme y fasse rien, et uniquement par l'action aussi sûre qu'insensible des forces naturelles que Dieu a disposées et dans le grain et dans le milieu qui le reçoit. Il savait qu'une très-petite quantité de levain mêlée à une grande masse de farine pétrie, finit par communiquer sa propriété à tout le reste. L'idée du développement lent et progressif de l'humanité, sous l'action bienfaisante de l'élément évangélique, est représentée dans ces deux emblèmes d'une manière si claire et si transparente, qu'à eux seuls ils prouvent que celui qui les a inventés ne peut avoir nourri l'espoir d'une révolution subite, destinée à changer la condition du genre humain d'une manière brusque et violente » (1).

Les écrivains chrétiens, quelque sincères qu'ils soient dans la recherche de la vérité, ne peuvent pas se défaire du préjugé de la divinité de Jésus-Christ et de son œuvre. Sans doute, si c'est Dieu qui parle dans l'Évangile, il est impossible qu'il ait prêché tout ensemble la fin du monde et un lent développement de la semence évangélique. Mais si les contradictions sont inexplicables, alors que nous sommes en présence du Fils de Dieu, elles deviennent très-naturelles et en quelque sorte nécessaires, quand nous avons affaire à un Fils de l'Homme. Nous allons entendre le plus grand des apôtres annoncer la fin prochaine de toutes choses; cependant saint *Paul* devait connaître l'enseignement du Christ, il devait savoir aussi bien que lui, et mieux que son maître, combien les progrès de la régénération étaient lents, puisqu'il en faisait l'expérience journalière. Voilà la même contradiction. On est forcé de l'admettre chez saint *Paul*, et on ne veut pas l'admettre chez le Christ. Pourquoi ces deux poids et ces deux mesures? Parce que l'un est un homme et que l'autre doit être un Dieu, malgré l'évidence de ses erreurs.

(1) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p. 247, ss.

II.

L'on cherche en vain à échapper à cette évidence, elle éclate de toutes parts. Nous ne connaissons la prédication de Jésus-Christ que par les rapports de ses disciples. Et que prêchent les apôtres? Tous, sans exception, saint *Jean* aussi bien que saint *Paul*, saint *Jacques* aussi bien que saint *Pierre*, annoncent la consommation finale et la prochaine réalisation du royaume de Dieu sur cette terre. Chose remarquable! les textes sont si nombreux et si précis que les derniers interprètes n'essaient même plus d'échapper au sens littéral (1). Nous allons rapporter les passages les plus considérables. Le lecteur s'étonnera avec nous que les écrivains catholiques aient osé épiloguer sur des paroles aussi claires : autant valait nier la lumière du soleil.

La venue de Jésus-Christ, pour réaliser le royaume de Dieu constitue en quelque sorte le fond de la croyance des apôtres. Ils en sont si préoccuppés que leur première question, après la résurrection du Christ, est « s'il rétablira de suite le royaume d'Israël » (2). Pour eux, la *bonne nouvelle* qu'ils annoncent aux peuples, c'est la prochaine réalisation du royaume de Dieu. « Nous attendons, dit saint *Pierre*, *selon la promesse de Dieu*, des nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habite. *La fin de toutes choses est proche*, soyez donc sobres et vigilants dans les prières. » Saint *Paul* écrit aux Hébreux : « ENCORE UN PEU DE TEMPS ET CELUI QUI DOIT VENIR, VIENDRA, ET IL NE TARDERA POINT » (3). *Le dernier temps est venu*, dit saint *Jean* (4). L'*Apocalypse*, le plus ancien livre canonique du christianisme, est aussi celui qui exprime le mieux les espérances des chrétiens et leurs sentiments. Et quel est le sujet de ce livre fameux? On a démontré de nos

(1) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. II.

(2) Actes des Apôtres, I, 5, 6.

(3) II Épître de *Pierre*, III, 13; I Épître de *Pierre*, IV, 7. — *Paul*, Héb. X, 37; IX, 26; — Rom. XIII, 11; — I Corinth. I, 7; X. 11; — I *Thessal.* IV, 16, 17; II Thessal. I, 7.

(4) I Épître de *Jean*, II, 18.

jours, jusqu'à la dernière évidence, que c'est le tableau prophétique de la fin du monde. Le nom même d'*apocalypse* était le terme technique pour désigner l'apparition miraculeuse du Messie à la fin des temps. Il y avait un nombre considérable de livres qui traitaient ce sujet, le seul qui préoccupât les esprits, puisque cette croyance était l'essence du christianisme primitif. Si l'*Apocalypse* de saint *Jean* a fait oublier les autres, c'est qu'elle appartient à un disciple du Christ. Une chose surtout tourmentait les chrétiens, le moment précis où se réaliseraient les promesses évangéliques. Saint *Jean* croyait que ce moment ne pouvait pas être éloigné : « Les angoisses du monde, les crimes des ennemis de Dieu, la désolation des justes, tout était à son comble. Tous les signes précurseurs de la grande catastrophe se montraient à l'horizon. La génération à laquelle Jésus avait promis qu'elle verrait le royaume s'établir dans sa gloire, s'épuisait. Il n'y avait plus à en douter, l'époque fatale approchait, le Seigneur allait arriver dans le plus bref délai. » Vingt fois la fin instante est affirmée de la manière la plus positive. Le prophète va jusqu'à déterminer la date précise : dans trois ans et demi, à partir du jour où il écrit, tout sera consommé (1).

Les catholiques ont osé nier, que n'osent-ils pas? que les premiers chrétiens fussent imbus de la croyance que le monde touchait à sa fin. Pour écarter le témoignage de saint *Jean*, l'Église déclara que ce livre, portant le nom de Révélation, était un livre tout mystérieux; que nous ne pouvons l'entendre, si Dieu ne nous en révèle les mystères. C'est comme si dans l'instruction d'un procès, les juges fermaient la bouche à un témoin, de crainte que la vérité ne se fasse jour. Comment les défenseurs du christianisme ne s'aperçoivent-ils pas que plus ils s'efforcent de cacher la vérité, plus leur cause devient louche et chanceuse? Nier des faits qui sont évidents, c'est avouer que ces faits gênent. Si, malgré les dénégations, les faits restent établis, ils deviennent d'autant plus accablants. Il en est ainsi de la croyance des apôtres à la fin prochaine du monde. La venue de Jésus-Christ, la consommation des choses,

(1) Voyez l'étude intéressante que *Reuss* a consacrée à l'Apocalypse, dans son Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p. 429-453.

le bonheur des saints, tels sont les grands moyens qu'ils emploie pour convertir les pécheurs et pour fortifier les fidèles : « Le Se gneur, dit saint *Pierre*, ne retarde pas l'exécution de sa promess comme quelques-uns croient qu'il y a du retardement; il use patience envers nous, ne voulant point qu'aucun périsse, mais vo lant que tous viennent à la repentance. Le Jour du Seigne viendra comme un larron vient durant la nuit; et en ce jour, l cieux passeront avec le bruit d'une effroyable tempête, et les él ments embrasés seront dissous, et la terre sera entièrement brûlé avec tout ce qu'elle contient. Puis donc que toutes ces chose doivent se dissoudre, quels ne devez-vous pas être par une saint conduite et par des œuvres de piété? »(1). Parfois les apôtres de vaient modérer l'impatiente ardeur des fidèles; le royaume de Die tardait trop à venir : « Attendez patiemment, leur dit saint *Jacques* le frère du Christ, vous voyez que le laboureur attend le précieu fruit de la terre avec patience... Vous donc, de même, attende patiemment, et affermissez vos cœurs, *car l'avénement du Seigneu est proche* »(2). Parfois les nouveaux convertis s'effrayaient de l venue prochaine de leur juge; saint *Paul* leur écrit pour les ras surer : « Nous vous prions, mes frères, de ne pas vous laisse ébranler facilement dans vos pensées, et de ne point vous troubl par quelque inspiration, ou par des paroles, ou par quelque lettr qu'on dirait venir de notre part, comme si le jour du Christ éta proche. Car ce jour-là n'arrivera point que la révolte ne soit arrivé auparavant, et qu'on n'ait vu paraître l'homme du péché, le fils d perdition »(l'Antechrist) (3).

III.

Il ne vaut vraiment pas la peine de mentionner les interprét tions que les écrivains orthodoxes ont données de ces passages. Po quiconque ne ferme pas de propos délibéré les yeux à la lumiè

(1) II Épître de saint *Pierre*, III, 9-11.
(2) *Jacques*, V, 7-10.
(3) *Paul*, Thessal. II, 2-4.

il est clair comme le jour que Jésus-Christ et les apôtres ont prêché la réalisation prochaine du royaume de Dieu sur cette terre. C'était là la *bonne nouvelle* qu'ils annonçaient au monde; c'est en vue de ce jour terrible qu'ils appelaient les croyants à la pénitence. Le christianisme primitif n'est autre chose que cette croyance. Il nous reste encore un autre ordre de témoignages qui sont tout aussi accablants. C'est que pendant des siècles, les chrétiens s'attendirent d'un jour à l'autre à voir arriver le Christ pour inaugurer le royaume de Dieu. Et cette attente n'était pas seulement la foi du commun des fidèles; ceux que l'Église honore comme ses Pères la partageaient. Si donc les écrivains orthodoxes veulent s'obstiner à soutenir que Jésus-Christ n'a pas annoncé la réalisation prochaine du royaume de Dieu, il faut qu'ils avouent que ses disciples, y compris saint *Paul* et saint *Jean*, que les Pères de l'Église, pendant trois ou quatre siècles, ont prêché comme doctrine évangélique des erreurs qui sont étrangères au Christ. Que penser de disciples pareils, sinon que ce sont des niais? Que si l'on ne veut pas faire passer les apôtres et les Pères pour des sots, il faut reconnaître qu'ils ont bien compris le Christ. Ainsi donc la prédication évangélique, que l'on voudrait exalter comme un idéal auquel l'humanité ne saurait atteindre, repose tout simplement sur une erreur assez grossière !

Les chrétiens, attentifs aux signes qui devaient précéder la venue du Christ, voyaient dans tous les événements remarquables l'annonce de la fin du monde. Aussi souvent qu'une persécution violente éclatait, les fidèles croyaient le jour de la consommation finale arrivé (1). Néron mérita de passer pour l'Antechrist (2). Les hérésies qui déchirèrent l'Église naissante effrayèrent les chrétiens plus encore que les fureurs des païens. Dans la longue lutte de l'arianisme contre la foi de Nicée, les catholiques, désespérant de voir renaître la paix et l'union, attendirent avec anxiété la venue de Jésus-Christ : ils croyaient que le Fils de Dieu pouvait seul réprimer les audacieux sectaires qui niaient sa divinité (3).

(1) *Baron.*, Annal. Eccl. ad ann. 255, § 46. Cf. *Euseb.*, Hist. Eccl. VI, 7.

(2) *Augustin.*, De Civ. Dei, XX, 19.

(3) On voit dans de nombreux passages de saint *Athanase* que l'arianisme

Les circonstances dans lesquelles le christianisme se développa, contribuèrent à inspirer aux chrétiens le pressentiment d'une fin prochaine de toutes choses. Dans les premiers siècles de l'ère nouvelle, des calamités inouïes frappèrent les peuples : des pestes, des maladies terribles et inconnues, des famines, des dépopulations; puis vint la décadence de l'empire. Les païens reprochèrent ces malheurs aux chrétiens. Ceux-ci ne pouvaient nier la coïncidence du christianisme et de la chute de l'ancien monde, mais ils ne savaient comment l'expliquer. Les uns disaient qu'il fallait attribuer toutes les calamités à l'idolâtrie des païens, à leur obstination dans l'erreur. D'autres avouaient que le monde dégénérait, mais ils rattachaient ce déclin à la consommation des choses qui approchait. Tel était le sentiment de saint *Cyprien* (1) : « Le monde, dit-il penche vers sa ruine. Ce n'est pas de la vieillesse, c'est de la décrépitude, signe d'une mort prochaine. Le temps néfaste de l'Antechrist est là. Tout périt. L'homme vieillit et meurt; de même le monde doit périr. Or, tous les signes témoignent que la terre est arrivée à l'âge de sa dissolution. En hiver, les pluies manquent pour fertiliser les semences, en été, la chaleur pour mûrir les fruits; le printemps a perdu son charme, l'automne sa fécondité. Les carrières de marbre, les mines d'or et d'argent s'épuisent, les sources tarissent. » Le tableau que *Cyprien* trace de l'espèce humaine est plus triste encore : « Les enfants naissent chauves; la vie ne finit pas par la vieillesse, elle commence par la décrépitude. La dépopulation croît; les terres sont sans laboureur, la mer ne voit plus que de rares navigateurs, les camps sont déserts. Les mœurs suivent la même décadence; il n'y a plus d'innocence, plus de justice, plus d'amitié; l'intelligence elle-même baisse. Telle est, ajoute *Cyprien*, la loi générale de la nature; les rayons du soleil couchant sont pâles et sans chaleur, la lune diminue insensiblement jusqu'à ce qu'elle s'efface, l'arbre qui jadis nous réjouissait

était considéré comme un signe précurseur de la fin du monde (C. Arian. I, 7 passim). Constance, le fougueux arien, le persécuteur des catholiques, paraissait réunir en lui toutes les marques de l'Antechrist (*Athanas.*, Hist. Arianor., c. 74).

(1) *Cyprian.*, De immortal., p. 469, D; 470, A; Exhortat. ad Martyr., p. 51 A; ad Demetriad., p. 433, sq.

de sa verdure et de ses fruits se dessèche ; la source qui nous abreuvait de ses eaux abondantes, laisse à peine échapper quelques gouttes de son sein. Dieu a donné cette loi à la création : tout ce qui naît, croît, décroît et meurt. » Le saint évêque termine par ces paroles peu consolantes : « Il ne faut pas s'attendre que les maux qui frappent les peuples diminuent; ils iront en augmentant, jusqu'à ce que le jour du dernier jugement arrive. »

Les Pères grecs du IVe siècle, de même que les apôtres, trouvent dans la crainte que devait inspirer la fin du monde, un sujet d'exhortations à la pénitence et à l'amendement : « *Encore quelque temps,* dit *Grégoire de Naziance*, *et le monde finira;* pardonnons donc à nos ennemis, pour que, de notre côté, nous recevions le pardon de nos péchés » (1). *Chrysostome* revient sans cesse sur ce sujet : « *Le Seigneur ne tardera pas à venir* » (2). « Déjà tous les signes sont accomplis, l'Évangile est prêché par toute la terre; les guerres, les tremblements de terre, les famines sont arrivés; *la fin approche, peut-être avant que la génération présente ait passé* » (3). On conçoit quel poids cette croyance donnait aux paroles de l'éloquent orateur, quand il exhortait les fidèles à renoncer à ce monde passager pour s'occuper de leur salut éternel : « Lorsque la résurrection est aux portes, irons-nous contracter mariage, irons-nous rassembler des richesses? Embrassons plutôt la pauvreté et livrons-nous à une philosophie qui nous sera de quelque avantage dans l'autre monde. Celui qui quitte une maison pauvre pour entrer dans un palais, s'embarrasse-t-il des méchants meubles qu'il y abandonne? L'accusé qui va paraître en justice, oublie femme, enfants, nourriture; il n'a qu'une seule préoccupation, sa défense. Nous avons bien plus de raisons d'en agir ainsi, nous qui allons paraître devant le tribunal de Dieu, pour rendre compte de nos actions, de nos paroles, de nos pensées. Ne songeons pas aux choses présentes;

(1) *Gregor. Naz.*, Orat. XVII, p. 272, sq.

(2) *Chrysost.*, De Pentecost. Homil. I, 5 (T. II, p. 466, B); Homil. in illud : *Propter* fornicationes Uxorem (T. III, p. 198, B); in Johann. Homil. XXIV, 3 (T. VIII, p. 200, B); in Epist. ad Hebr. Homil. XXI (T. XII, p. 193, D).

(3) *Chrysost.*, in Matth. Homil. XX, 6 (T. VII, p. 268, A).

qu'elles ne soient pour nous, ni une joie, ni une peine; n'ay de souci que de ce terrible jour du jugement » (1).

Nous pourrions passer sous silence les témoignages des au Pères de l'Église; mais puisqu'on s'obstine à nier l'évidence, faut que nous rendions l'évidence plus évidente encore. Rien prouve mieux combien la croyance de la fin du monde était r pandue que l'uniformité des pensées et des expressions que l'o rencontre chez les Pères. Écoutons saint *Ephrem;* on dirait qu c'est toujours *Chrysostome* qui parle : « Le royaume des cieux v venir. Les signes, les prodiges que Dieu a annoncés sont accom plis, les pestes, les tremblements de terre, les guerres, les migra tions de peuples... Le temps de la moisson est là, les épis son mûrs. Le siècle approche de sa fin (2). Les jours et les mois et le années s'envolent comme les rêves et les ombres du soir; et tou à coup le grand, le terrible jour du jugement arrive... Il est là » (3 Saint *Ephrem,* comme saint *Chrysostome,* appelle les chrétiens la pénitence, parce que le jugement dernier approche : « Nou ressemblons à des voyageurs qui ont une longue route à parcourir ils se reposent de leurs fatigues, et à leur réveil, le jour est déj avancé; ils se remettent en route, mais voilà que le ciel se couvr de nuages, la tempête mugit, le tonnerre éclate, la foudre tombe Surpris par l'orage, les voyageurs ne peuvent ni retourner à leu asile, ni regagner leur maison. Veillons sur nous, tâchons que l dernier jour ne nous surprenne pas : soyons préparés » (4). L pensée de ce jour terrible dominait saint *Ephrem*; il y revient san cesse. Un de ses sermons représente ce moment suprême avec une précision si effrayante, qu'on croit voir dérouler devant ses yeu le drame qui termine les destinées humaines (5).

(1) *Chrysost.*, De Virgin., 73 (T. I, p. 325, sq.).

(2) *Ephraëm*, Beatitudines (T. I, p. 296, B, C).

(3) *Id.*, De Judic. et Compunctione (T. II, p, 50, B; 54, A); Adhortat, ad m nachos (T. II, p. 375, C); De secundo adventu (T. III, p. 378, D, E).

(4) *Ephraëm*, T. III, p. 478, E, F, Cf. Sermo ascet. T. I, p. 44, 69; De poe tent. T. I, p. 152, sq.; In secundum adventum Domini, T. I, p. 167, sqq.

(5) *Ephraëm*, T. II, p. 192, 212, 377. Mr *Villemain* a donné une analyse de discours célèbre dans son Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 263.

Jérôme fut témoin de la chute de l'empire. Lorsque la Ville Éternelle devint la proie des Barbares, et que le monde romain n'était qu'une grande ruine, qui n'aurait cru à la consommation des choses? Cependant ce n'est pas sur ces malheurs que se fondait la croyance à la fin du monde; le signe le plus certain était celui que Jésus-Christ lui-même avait marqué : quand l'Évangile aura été prêché à toutes les nations. *Jérôme* croyait que ce temps était proche, car presque toutes les nations, dit-il, ont connaissance de l'Évangile (1). Voilà encore une fois une erreur chrétienne, et une des plus singulières. L'on peut dire qu'elle remonte jusqu'à Jésus-Christ. D'une part il annonçait que ses contemporains verraient la consommation finale; d'autre part il disait que l'*Évangile du royaume* serait prêché dans toute la terre habitable et qu'alors viendrait la fin (2). Quelle idée Jésus-Christ se faisait-il donc de la terre habitable? ou quelle espérance nourrissait-il sur la propagation de la *bonne nouvelle?* Saint *Paul* va plus loin : il dit que l'Évangile a déjà été porté au monde entier (3). Après cela il ne faut plus s'étonner de rien. Cependant il y avait des esprits moins enthousiastes qui voyaient un peu plus clair. *Augustin* croyait, comme *Jérôme*, que la fin du monde avançait, qu'elle s'approchait de jour en jour. Mais il s'exprime avec plus de réserve; il s'attache moins aux *signes*, qu'à la prédication de l'Évangile. Quand la bonne nouvelle aura été prêchée à toutes les nations, la fin du monde arrivera : telles sont les paroles du Christ. Or, l'Évangile n'a pas encore pénétré partout; témoins les races sauvages de l'Afrique (4).

Au cinquième siècle, les Barbares inondent l'Empire. Nous comprenons que ceux qui furent témoins de ce cataclysme, aient cru à la fin de toutes choses. *Grégoire le Grand*, en commentant les paroles de *Luc* sur les signes qui précéderont la fin du monde, dit : « Une partie de ces signes sont déjà apparus, nous

(1) *Hieronym.*, Commentar. in Matth. IV, 24 (T. IV. p. 115) : « Quod aut jam completum, aut in brevi cernimus esse complendum. »

(2) *Matthieu*, XXIV, 14.

(3) *Paul*, Rom. I, 8; X, 18; — Coloss. I, 5, 6, 23.

(4) *Augustin.*, Ep. 197-199.

redoutons la manifestation des autres. Les nations se pressent, empires tombent sous nos yeux avec une rapidité inouïe. I tremblements de terre ont renversé des villes innombrables. N souffrons sans relâche de la peste. Nous ne voyons pas encore signes qui doivent paraître dans le soleil, la lune et les étoil mais la perturbation de l'atmosphère nous annonce qu'ils ne s pas éloignés. » *Grégoire* rend ses auditeurs attentifs à ces sign pour qu'ils ne s'engourdissent pas dans l'insouciance et la sécuri Ils doivent se tenir prêts à se présenter devant leur juge (1). l pape écrit à l'empereur Maurice : « Le temps est venu ; le ciel feu, la terre en feu, les éléments en feu nous annoncent que Juge redoutable va paraître avec les Anges et les Archanges, av les Trônes et les Dominations, avec les Principautés et les Pui sances » (2).

Nous sommes arrivés à l'invasion des Barbares. Avec elle s'ouv l'ère dans laquelle l'humanité est encore engagée. Pendant les ci siècles qui viennent de s'écouler, pas un disciple du Christ n'e seulement le soupçon que le Fils de Dieu était venu inaugurer u ère nouvelle de l'humanité. Tous, sans exception, prirent au pi de la lettre les paroles de leur maître sur le prochain avénement royaume de Dieu. Cela se comprend, si le christianisme est u institution humaine ; car le lot des hommes est de faire leur chem à travers l'ignorance et les ténèbres. Cela est tout à fait inconc vable, si le christianisme est l'œuvre de Dieu. Conçoit-on Di qui se trompe, ou supposition plus stupide encore, conçoit- Dieu qui trompe les hommes, en leur prêchant la fin prochaine toutes choses, et cette erreur ou cette tromperie continuant pe dant des siècles? En vérité, il faut renvoyer aux petites maisons l défenseurs d'une doctrine qui conduit à de pareilles absurdités.

Nous ne sommes pas au bout des absurdités chrétiennes. Jésu Christ avait annoncé le royaume, comme prêt à se réaliser. I génération qui, d'après ses promesses, devait voir ce prodigieu

(1) *Gregor.*, in Evang. Homil. I, 1, 1 (T. I, p. 1436). Cf. *Moral.*, XXXI, 5 Dialog. III, 38.

(2) *Gregor.*, Epist. III, 65 (T. II, p. 677).

événement passa, et ne vit rien. Il fallait une foi bien robuste pour ne point concevoir quelque doute sur la prochaine venue du Messie. Mais si la foi a la force de transporter les montagnes, elle est aussi si aveugle qu'elle n'aperçoit pas la lumière du soleil. Les Pères de l'Église, en commentant les paroles de Jésus-Christ, ne songèrent même pas à échapper à la lettre du texte par une interprétation plus ou moins forcée; ils croyaient fermement, malgré les démentis que les faits donnaient tous les jours à leur foi, que le dernier jour était proche (1). Mais quel serait bien ce jour? C'est ce que les chrétiens se demandèrent pendant des siècles, et les rares croyants qui persistent à attendre la fin prochaine du monde, le demandent encore aujourd'hui. Jamais curiosité ne fut plus naturelle, et il ne manqua pas de prophètes, à partir de saint *Jean*, pour la contenter. Saint *Jean* fut mauvais prophète, mais cela ne découragea pas ses successeurs. On pourrait remplir des volumes avec les calculs qui ont été faits pour préciser le dernier jour de notre pauvre monde. Quelques traits de ces aberrations chrétiennes suffiront à notre but.

Lactance ne comptait pas plus de 200 ans jusqu'à la fin des siècles. Saint *Hilaire*, supposant que Jésus-Christ est né l'an 5500, croyait le temps de l'Antechrist arrivé; le monde ne lui paraissait pas devoir durer au delà du siècle où il vivait. D'après d'autres calculs, il devait s'écouler 430 ans depuis le baptême de Jésus-Christ jusqu'à la fin du monde (2). L'an 397, *Hilarion* écrivit un ouvrage sur la *Durée du monde* (3). On disputait sur le commencement et la fin du monde; quelques-uns prétendaient qu'on n'en pouvait rien savoir, d'autres disaient que le monde était éternel. L'auteur se propose de prouver que le monde doit durer 6000 ans; 5530 s'étaient écoulés jusqu'à la Passion, le monde devait donc finir l'an 498 de l'ère chrétienne. L'an 498 passa et le monde ne périt point. On sait l'immense frayeur qui s'empara de la chrétienté au Xe siècle :

(1) *Chrysost.*, Homil. 24, in Ep. ad Roman. (Op. T. IX, p. 694, sqq.).

(2) *Lactant.* VII, 25; — *Hilar.*, c. Auxent., c. 5, p. 1264; Tract. in Psalm. 118, p. 312. — *Hieronym.*, in Ezech. I, 4 (Op., T. III. p. 721).

(3) *Bibliotheca Maxima Patrum*, T. VI, p, 373-376.

l'an 1000 devait mettre fin à la vie de l'humanité. L'an 1000 pass et l'humanité vit encore. Mais elle n'aura plus longtemps à vivre, s nous en croyons un écrivain catholique de notre temps. L'abb *Rohrbacher* a calculé, en se basant sur les prophéties de Daniel, qu l'empire du mahométisme finira en 1882, et que vers le milieu d XXe siècle, l'Évangile régnera sur toute la terre(1). Ce qui nou rassure un peu, c'est que le monde aurait déjà dû périr le 23 oc tobre 1844, au dire d'un prophète américain qui trouva, faut-i dire des croyants ou des dupes? Les sectaires ne voulurent pa faire leur moisson, de crainte de tenter la providence en ce momen effroyable. Toutes les boutiques de Boston mirent en vente de robes d'ascension. Deux habitants de New-York passèrent la nui du 22 octobre en oraison, couverts de leur linceuil. Une foule d fidèles, revêtus de robes d'ascension, étaient réunis dans un taber nacle, priant dévotement et attendant à chaque instant la consom mation finale(2). Ils l'attendent encore.

IV.

Nous reprochera-t-on de mettre ces folies, dignes de Bedlam, su le compte du christianisme? Il y a bien d'autres aberrations do il porte la responsabilité. Rien de plus extravagant que les visiom des millénaires; néanmoins elles remontent à l'Écriture Sainte, a plus ancien livre canonique, à l'Apocalypse de saint *Jean*, le dis ciple chéri du Christ. Mais on aurait tort de rendre saint *Jean* se responsable des billevesées du millénarisme, il n'était que l'organ d'une opinion générale; tous les chrétiens, à commencer par le apôtres, étaient convaincus que Jésus-Christ viendrait inaugure le royaume de Dieu, à la fin du monde, et nous venons de voir que l'on croyait cette fin imminente. Voilà le fond du millénarisme Il y a jusque dans les détails du messianisme et du millénarism des analogies telles qu'il est impossible de ne pas reconnaître qu

(1) *Rohrbacher*, Histoire de l'Église catholique, T. III, p. 48, 92.
(2) *Revue britannique*, 1851, Janvier.

cette dernière croyance dérive de la première. Recueillons d'abord les témoignages que nous offrent les Évangiles sur le Messie et le royaume de Dieu.

Des signes annoncent la venue du Messie. C'est la corruption, et les calamités qui en sont inséparables : la guerre, la famine, la peste, les éclipses, les tremblements de terre marcheront de front avec l'impiété, l'apostasie et tous les genres de crimes. Puis un astre extraordinaire apparaîtra au ciel et un prophète ressuscitera pour prêcher la venue du Messie. Enfin arrive l'Antechrist, homme tout ensemble et démon, qui concentre en lui toutes les forces de l'enfer, comme pour provoquer l'intervention d'un personnage divin. C'est alors que le Messie vient fonder le royaume de Dieu. Les uns se représentaient ce royaume comme la restauration d'Israël, les autres comme une régénération morale, impliquant le pardon des péchés et la conversion des gentils. La résurrection des morts, le jugement des réprouvés, le bonheur des justes inauguraient le royaume de Dieu. On croyait que pour l'humanité régénérée il fallait aussi un nouveau monde. Quant à la félicité qu'on s'y promettait, elle était plus ou moins matérielle, conformément aux antiques préjugés des Juifs (1).

Voilà les traits essentiels des traditions messianiques. Il n'y manquait qu'un détail sur la durée du royaume de Dieu, pour constituer le millénarisme. Le chiffre de mille ans tient à des calculs sur la durée du monde. Créé en six jours, le monde ne devait durer que six jours, c'est-à-dire six mille ans, parce que mille ans aux yeux de Dieu ne formaient qu'un jour. Restait à déterminer l'âge de la Terre, lors de la venue du Christ : les opinions variaient, mais l'on s'accordait à représenter les six mille ans comme étant tout près de s'accomplir(2). Alors devait s'ouvrir l'époque palingénésiaque. La croyance dominante était que les six jours de travail seraient suivis d'un jour de sabbat, ou de repos pour le monde : pendant mille ans Jésus-Christ devait régner avec ses saints. Cette

(1) Voyez des détails et les témoignages dans *Reuss*, Histoire de la Théologie chrétienne, T. I, p. 132-136.

(2) *Lactant.*, Div. Inst. VII, 25.

attente d'un règne visible de Jésus-Christ pendant mille ans est aussi ancienne que le christianisme : elle remonte à saint Jean. C'est dans l'*Apocalypse* que le millénarisme trouve son principal appui(1). Saint *Irénée*, l'un des premiers millénaires, revendique pour lui l'autorité des apôtres(2). Saint *Justin* partageait cette croyance avec beaucoup de fidèles : se fondant sur les prophéties d'Ezéchiel et d'Isaïe, il dit que Jésus régnera pendant mille ans à Jérusalem, « rebâtie, ornée, agrandie »(3). A en croire *Tertullien*, l'on avait vu de son temps l'image de la nouvelle Jérusalem dans les airs, pendant quarante jours(4). Le millénarisme finit par se formuler, sinon en articles de foi, du moins en une croyance positive(5), arrêtée jusque dans ses moindres détails. Écoutons *Lactance* :

« Le monde touche à sa fin. L'iniquité, la méchanceté sont au comble; cependant l'état actuel est presque un âge d'or, en comparaison du débordement de maux qui va suivre. Il n'y aura plus ni foi, ni loi, ni paix, ni pudeur, ni vérité... Toute la terre sera bouleversée; partout frémira la guerre. Le glaive voyagera par le monde, moissonnant tout, et renversant tout comme une moisson. La cause de cette désolation et de ce carnage, c'est que le nom romain qui gouverne maintenant l'univers sera effacé de la terre. J'ai horreur de le dire, mais je le dis, parce que cela sera : l'empire retournera en Orient, l'Asie régnera de nouveau, et l'Occident sera soumis. Alors viendra un temps détestable, abominable. La vie ne sera douce à personne. Les cités seront renversées jusque dans leurs fondements, par le fer et le feu, par des tremblements de terre continuels, des inondations... La terre ne donnera plus de fruits à l'homme... Les animaux mourront... »

(1) *Apocalypse*, ch. 20. — *Hieronym.*, in Ezechiel. XI, 38, (T. III, p. 965). — *Epiphan.* Haeres. 77, 26.

(2) Les disciples de saint *Jean* l'ont cru, dit-il (Haeres. IV, 33, 4).

(3) *Justin.*, Dialog. c. Tryph., 80.

(4) *Tertull.*, c. Marcion. III, 24.

(5) *Tertull.*, ib. : « Confitemur in terra nobis regnum repromissum.... Haec ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio, et quae sequuntur. »

« Ensuite on entendra la trompette, dont la Sibylle a prédit que la voix lamentable retentirait dans le ciel. Tous trembleront, en entendant ce son funèbre. La colère de Dieu déchaînera contre les hommes injustes le fer, le feu, les maladies, et ce qui est plus affreux, la crainte toujours suspendue... Il se fera une grande solitude sur la terre; à peine restera-t-il la dixième partie du genre humain. »

« Puis, quand la consommation des choses sera proche, Dieu enverra un grand prophète qui aura le pouvoir de faire des miracles, et qui convertira les hommes... Quand il aura accompli sa mission, il s'élèvera un roi en Syrie, fils du démon, destructeur du genre humain. Il combattra le prophète divin, le vaincra et le tuera. » C'est l'Antechrist, « le prophète des mensonges; il se dira Dieu et se fera adorer comme Fils de Dieu; il aura le pouvoir de faire des prodiges, et entraînera ainsi les hommes à l'adorer. Pendant quarante-deux mois il désolera la terre. Pour éviter le contact des méchants, les justes fuiront dans les déserts. Le roi, enflammé de colère, viendra avec une grande armée pour se saisir des justes. Ceux-ci crieront vers Dieu, et imploreront le secours céleste. Dieu les écoutera. » Le Christ va paraître. Suit la lutte du Fils de Dieu avec l'Antechrist. Ce n'est qu'après quatre batailles que les impies seront vaincus. L'Antechrist et ceux qu'il a séduits seront enchaînés et livrés au supplice. Après que l'impiété sera détruite, le monde jouira enfin du repos.

Alors le Christ régnera pendant mille ans sur les hommes. *Lactance* compare ce règne à l'âge d'or rêvé par les poëtes : « Les ténèbres qui voilent le ciel se dissiperont, la lune aura la clarté du soleil, et sera toujours pleine. Le soleil sera sept fois plus brillant qu'aujourd'hui. La terre produira d'elle-même des moissons abondantes, le miel suintera des rochers, le vin coulera dans les ruisseaux, il y aura des fleuves de lait. Les bêtes farouches ne se repaîtront plus de sang; les lions et les veaux paîtront ensemble, l'enfant jouera avec les serpents... » (1).

(1) *Lactant.*, Divin. Inst. VII, 15, 16, 17, 19, 24. — Cf. *Irenaeus*, c. Haer. V, 35-36; — *Hieronym.*, in Isai. XV, 54 (T. III, p. 396); XVIII, pr. (T. III, p. 478). *Id.*, in Zachar. III, 14 (T. III, p. 1796).

Chose étrange! les hommes n'étaient pas même capables d'imaginer dans leurs rêves une société pure des vices qui souillaient l'ancien monde. La plupart des millénaires croyaient que les saints passeraient le temps de leur règne dans des plaisirs physiques (1), et qu'ils auraient des esclaves à leur service. Dans leur orgueil, les chrétiens comme les juifs s'imaginaient que les nations étrangères cultiveraient la terre pour eux, et leur apporteraient toutes les richesses du monde (2). Tous les millénaires ne partageaient pas ces idées matérielles, mais le commun des croyants y étaient très-attachés (3).

Les Pères de l'Église finirent par répudier le millénarisme. Toutefois, au IVe siècle, cette erreur était encore commune. *Jérôme*, qui ne la partageait pas, n'osait pas la condamner, à raison du grand nombre d'auteurs ecclésiastiques et de martyrs qui la professaient (4). *Augustin* avoue qu'il a cru à un règne spirituel de Jésus-Christ, mais il rejette avec dégoût le matérialisme des millénaires (5). Une circonstance fortuite contribua à décréditer la cause du millénarisme dans l'Église; c'est que les sectes s'en emparèrent: dès lors la croyance d'un règne de mille ans fut condamnée comme hérétique (6). Toutefois les rêveries des millénaires ne perdirent jamais tout crédit. Qui le croirait? il y a encore des millénaires au XIXe siècle! En 1843 il parut à Londres une *Défense du Millénarisme* (7). C'est toujours l'Apocalypse qui fait le fond de ces rêves. En 1843, comme il y a 2000 ans, on annonça que la fin du monde était proche, attendu que l'Antechrist avait paru. Il y a des siècles en effet qu'il a paru, car pour l'écrivain anglais, l'Antechrist, c'est le Pape. En 1858, un docteur allemand, se fondant sur les Saintes Écritures, prédit la réalisation prochaine du règne de mille

(1) *Hieronym.*, Ep. 150, Q. 2; in Isai. IV, 11 (T. III, p. 101).

(2) *Origen.*, De Princ. XI, 2.

(3) *Euseb.*, Hist. Eccl. VII, 24.

(4) *Hieronym.*, in Isai. lib. XVIII (T. III, p. 478); in Ezechiel. XV, 38 (T. III, p. 965).

(5) *Augustin.*, De Civ. Dei, XX, 7.

(6) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, I, 2, p. 1124.

(7) An Apology for Millenarianism, by *John Griffith Mansford.*

ans de Jésus-Christ sur cette terre : Jérusalem en sera la capitale, et les Juifs convertis seront rétablis dans leur dignité première de peuple élu [1].

§ II. *Appréciation.*

Après les détails dans lesquels nous avons été obligé d'entrer, le fait de la croyance à la prochaine fin du monde, et à la réalisation du royaume de Dieu sur cette terre, doit être admis comme certain. Il est certain encore que Jésus-Christ et ses apôtres, ainsi que tous les Pères de l'Église, étaient imbus de ces espérances. Enfin il n'est que trop évident que la chrétienté a été pendant des siècles le jouet d'une illusion qui ressemble presque à un rêve. Cependant cette croyance constitue en quelque sorte le fond du christianisme primitif; elle joue un rôle si considérable dans l'établissement et dans la propagation de la religion chrétienne, elle a exercé une influence si décisive sur le dogme et sur la conception de la vie, qu'il faut nous y arrêter encore pour en considérer les effets.

Écoutons un prédicateur du cinquième siècle. Saint *Eucher*, archevêque de Lyon, écrivit un traité sur le *Mépris du monde*. Après avoir montré que les richesses et les honneurs n'ont rien qui doive nous attacher, il fait voir que le monde même n'est pas désirable, parce qu'il tend à sa fin : « Que parlons-nous des richesses périssables de ce monde, quand le monde lui-même touche à sa fin? Peut-on s'attacher à une vie qui va s'éteindre? La terre succombe sous le poids de l'âge. De même que les vieillards sont accablés de maux, de même nous voyons les misères pulluler dans le monde, la famine, la peste, les guerres, les dévastations, les terreurs. Voyez les signes qui paraissent dans le ciel, les tremblements de terre, les renversements des saisons, les monstruosités : tous ces prodiges annoncent la défaillance du temps. L'apôtre déjà

(1) *Riemann*, Die Lehre der heiligen Schriften vom tausendjährigen Reiche. 1858.

croyait à la fin prochaine des choses. Qu'attendons-nous donc? pourquoi hésitons-nous? Le dernier jour, non-seulement de notre vie, mais de l'univers est arrrivé... Misérables que nous sommes! Le danger de notre fin ne suffit pas pour notre terreur; il nous faut encore redouter la mort du monde » ![1]

Nous avons rencontré les mêmes pensées et le même langage chez saint *Chrysostome* et chez saint *Ephrem*, et nous pourrions multiplier les citations du même genre. Ces vives exhortations à la pénitence, en vue de la consommation finale, nous révèlent le lien intime qui existe entre l'établissement du christianisme et la croyance de la fin du monde. Le gouvernement de la Providence se montre dans nos erreurs comme dans nos aspirations vers le vrai, en ce sens qu'elle tire le mal du bien. Jésus-Christ se trompait en annonçant que le royaume de Dieu était proche; des millions de chrétiens se sont trompés, sur cette haute autorité, mais ils se sont trompés à leur avantage. On ne se rend pas compte des difficultés immenses que rencontre l'établissement d'une religion nouvelle. Transformer les hommes, est de toutes les œuvres humaines la plus grande, la plus extraordinaire; pour l'accomplir, il faut des moyens également extraordinaires. L'opinion que la fin du monde était proche servit à briser les liens qui attachaient les païens aux vieilles croyances; elle les disposa à recevoir une doctrine qui les éclairait sur la vie future et à embrasser une vie qui leur promettait une place dans le royaume de Dieu[2]. Il y a plus; les apôtres eux-mêmes, comme le remarque un écrivain dont le témoignage n'est pas suspect, puisèrent l'énergie de leur foi dans la croyance que l'avénement du royaume était prochain[3]. Et qui sait si cette même conviction n'a pas inspiré le Christ et ne l'a pas soutenu dans sa rude et douloureuse carrière?

Le millénarisme même, qui nous paraît aujourd'hui si ridicule, ne fut pas sans iufluence sur les progrès de la religion chrétienne. Pour les hommes matériels de l'antiquité, la certitude d'une ré-

(1) *Biblioth. Max. Patrum*, T. VI, p. 861, C. D.
(2) C'est l'idée de *Grotius*, de *Gibbon* et de *Herder*.
(3) *Reuss*, Histoire de la Théologie chrétienne, T. I, p. 423.

compense immédiate sur cette terre, était un attrait bien plus puissant que l'espérance du bonheur futur dans une autre vie. Les rêves des millénaires ont encore un intérêt plus grand pour l'historien philosophe. Ce qui fait aujourd'hui la force de l'ordre moral et intellectuel, c'est la conviction d'un progrès continu qui s'accomplit sous la main de Dieu. Cette idée, qui manquait à l'antiquité, commence à germer avec le christianisme; elle perce vaguement dans les conceptions des millénaires. *Lactance* dit que c'est l'âge d'or du paganisme, transporté dans l'avenir. Le changement est immense. C'est au fond la parole hardie de Saint-Simon, que l'âge d'or est devant nous, et non derrière nous. Écartons ce qu'il y a de miraculeux et d'absurde dans le millénarisme; il reste la conviction, l'attente d'une destinée meilleure pour le genre humain. Les hommes ne concevant pas que cette transformation pût s'opérer progressivement, firent intervenir Dieu. L'amélioration s'accomplira; nous pouvons même appeler cet avenir, le royaume de Dieu, parce que les hommes se sentiront un en Dieu, parce que l'humanité sera une société animée de l'esprit divin. Ajoutons que pour nous cet avenir n'est qu'un idéal, qu'il se réalisera dans les conditions actuelles de l'humanité, partant d'une manière successive et imparfaite (1).

Même dans ses plus grandes aberrations, le millénarisme avait un instinct vrai des destinées de l'humanité. Les millénaires ne croyaient pas à un règne purement spirituel de Jésus-Christ; ils rêvaient des jouissances matérielles, une transformation de la terre, la nature soumise entièrement à l'homme. Cette conception est juive plus que chrétienne; c'est ce côté du millénarisme qui le fit répudier par les Pères de l'Église (2). Si nous dépouillons l'idée des millénaires des exagérations qui la rendent ridicule, nous y découvrirons un côté vrai. Oui, le royaume de Dieu que

(1) *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft (Œuvres, T. VI, p. 312, 313).

(2) *Jérôme* appelle souvent l'opinion des millénaires un dogme, une tradition, une fable judaïque, et les chrétiens qui la suivent, des chrétiens judaïsants (*Hieron.*, in Isai. XV, 54 (T. III, p. 391); IV, 11, p. 101; V, 23, p. 146 et passim). — Cf. *Origen.*, de Princ. XI, 2.

nous attendons ne sera pas exclusivement spirituel, par l'homme n'est pas un pur esprit; l'existence matérielle sera tionnée, non comme but de notre vie, mais comme moyen d lopper nos facultés morales et intellectuelles.

Voilà une face de la vérité qui échappait aux premiers chı Nous touchons à l'idée qu'ils se faisaient de l'existence terre: le préjugé de la fin du monde a favorisé l'établissement et l sion du christianisme, il a contribué aussi à engager les ch dans la voie d'un spiritualisme excessif. Des hommes con' que la fin du monde était prochaine, ne pouvaient prendre intérêt à cette vie; c'étaient des coupables, comme dit *sostome*, qui s'attendaient d'un instant à l'autre à paraître leur Juge. Qu'avaient-ils de mieux à faire que d'abandon monde qui allait périr, pour se préparer dans la solitu monde meilleur? De là cette fausse conception de la vie, q sidère le monachisme comme l'idéal de la perfection évang de là cette fausse conception des rapports des hommes avec auquel les chrétiens se disent étrangers, leur patrie n'ét sur cette terre, mais au ciel. La notion de la vie, de la étant faussée, les plus grands intérêts des hommes et des ı se trouvaient méconnus. Nous croyons que le spiritualisme c a eu une haute mission, même dans ses excès. Mais cette ı n'était que temporaire; l'erreur de l'Église a été d'immobili: idées et des sentiments, qui n'avaient pris naissance qı des circonstances exceptionnelles et transitoires.

CHAPITRE II.

.ITUALISME CHRÉTIEN. — CONCEPTION DE LA VIE.

istianisme se fait de la vie une idée toute différente de
égnait dans l'antiquité. Les anciens, peu soucieux de la
·, étaient attachés à l'existence terrestre; non-seulement
nt dans l'homme le citoyen de la terre, mais ils le par-
ıns une patrie, dans une cité étroite, hors de laquelle il
ger, ennemi. Mais voici l'apôtre des gentils qui proclame
ɔciples de Jésus-Christ sont « étrangers et voyageurs sur
Lui-même se déclare *mort au monde :* « les soldats du
s'embarrassent pas des choses d'ici-bas; ils se conduisent
ls habitaient les cieux » (1).
ın abîme entre la conception des chrétiens et celle des
des Romains. Le paganisme était une religion de ce
andis que le christianisme est une religion de l'autre
ans l'une et l'autre doctrine, il y a excès et aberration.
ıttacher l'homme à cette terre, le paganisme lui fit oublier
ıie, dont notre existence terrestre n'est qu'un anneau.
matérialisme, la pente était facile, et l'histoire nous dit
ı société ancienne périt, ce fut, en partie du moins,
ɜ abandonnée tout entière aux jouissances de la matière.
alisme chrétien fut une violente réaction contre ce débor-
corruption. Nous entendons par spiritualisme, non pas la
ui distingue l'esprit du corps et qui subordonne la ma-
ne, mais la doctrine qui détache les hommes de la terre,
ɛche le renoncement au monde en vue d'une existence

Hébreux, XI, 13; Galat. VI, 14; II Timoth. II, 4; Philipp. III, 20.

future, existence qui, à la différence de notre vie présente, ser purement spirituelle. Une pareille conception conduit inévitab ment à mépriser le corps ainsi que toutes les conditions matériel de notre existence, elle aboutit aux folies du monachisme; et monachisme, s'il n'avait pas trouvé de contrepoids dans une i fluence de race, aurait fait de la chrétienté la reproduction de société bouddhique : le quiétisme aurait énervé les âmes et li le monde réel aux hasards de la force. Si l'Europe a échappé à funeste influence du mysticisme chrétien, c'est grâce au génie la race germanique, race active et entreprenante qui imprima à religion chrétienne un caractère bien différent de celui qu'ell eu dans les premiers siècles.

Ceux qui douteraient de l'influence que les peuples du No exercèrent sur le christianisme, n'ont qu'à comparer la conce tion de la vie qui domine chez les Pères de l'Église avec celle q caractérise les peuples modernes. Quand on lit les Pères grecs, croirait entendre des disciples des brâhmanes. La race grecque distinguait parmi tous les peuples de l'antiquité par son gé sociable. C'est dans la Grèce que la cité prit naissance, et que vie politique se développa avec une admirable richesse. Les phi sophes mêmes étaient des législateurs, ou ils demandaient le gouv nement de l'État pour la philosophie. Que devient le génie hel nique, sous l'influence du christianisme? Il ne songe plus a intérêts de ce monde. On chercherait en vain chez les Pères gr un mot qui témoigne quelque intérêt pour les hautes questions droit, de politique, de relations internationales, qui avaient occu les méditations des philosophes de la Grèce. Gouvernement, pe ple, guerre, paix, l'invasion des Barbares qui approche, rien les distrait de la contemplation du ciel. Ils sont pleins de mép pour cette vie réelle qui avait eu tant d'attrait pour la race hel nique. Écoutons *Grégoire de Naziance*(1) : « Qu'est-ce que la vi Le passage d'une tombe dans une autre. Qu'ai-je été? Que suis-j Que deviendrai-je? Je l'ignore. Enveloppé de ténèbres, j'erre et là, n'ayant rien, pas même le rêve de ce que je désire... M

(1) *Gregor. Naz.*, Carm. 13, 14 (T. II, 86, sqq.).

âme, quelle es-tu? D'où viens-tu? Qui t'a chargée de porter un cadavre? Quel pouvoir t'a liée des chaînes de cette vie? Si tu es née à la vie en même temps que le corps, quelle funeste union pour moi? Je suis l'image de Dieu, et je suis fils d'un honteux plaisir. La corruption m'a enfanté. Homme aujourd'hui, bientôt je ne suis plus homme, mais poussière, voilà les dernières espérances. » Saint *Ephrem*, le célèbre Père syrien, fait un tableau plus triste encore de la vie humaine : « Réfléchis, ô homme, sur ce que c'est que notre vie : puanteur, tribulations, peine, douleur, course sans relâche, injustice, avarice, mensonge, vols, empoisonnements, envie, brigandage, naufrage, rapine, angoisse, guerre, haine, homicide, vieillesse, maladie, péché et mort. Entends-tu, ô homme, de quoi se compose notre vie? »(1).

Si l'homme n'est qu'une illusion, si sa vie n'est que corruption, que penser des choses, objet de ses désirs, de son orgueil, de sa vanité? La comparaison de la vie avec une ombre, avec un rêve, revient à chaque page des discours de *Chrysostome;* il renchérit encore sur le dédain du Psalmiste. Les choses de ce monde lui paraissent plus vaines qu'une ombre, plus vaines qu'un songe(2). Quelle est la conséquence politique de cette conception de la vie? C'est que « nous ne devons pas vivre de cette vie, mais nous considérer comme morts en tout ce qui la touche »(3). Si le christianisme avait pratiqué ce mépris du monde, il aurait abouti au quiétisme de l'Orient, et il serait resté sans influence sur l'humanité. Telle fut la destinée du christianisme gréco-oriental. Après avoir produit quelques beaux génies, dans lesquels les derniers rayons de l'hellénisme se mariaient avec la lumière de l'Évangile, l'église grecque s'affaissa et ne prit plus aucune part aux glorieux travaux de la pensée. Le Bas-Empire mourut d'inanition. Si le monde occidental se régénéra, c'est grâce à l'action d'un nouvel élément qui se joignit

(1) *Ephraëm*, De his quae haec vita continet (T. III, p. 24).

(2) *Chrysost.*, ad Theodor. II, 5 (T. I, p. 41, C) : σκιᾶς οὐδαμινέστερα. — Homil. 9 in Cap. I Genes. (T. IV, p. 64, C) : πάντα τὰ ἀνθρώπινα σκιά ἐστι καὶ ὄναρ καὶ εἴ τι τούτων εὐτελέστερον.

(3) *Chrysost.*, ib. : ἀρετή ἐστι τὸ καθάπερ νεκρὸν οὕτω διακεῖσθαι πρὸς τὰ τοῦ βίου τούτου πράγματα.

à la religion. Le christianisme était appelé à faire l'éducation d Barbares. Dès que les hommes du Nord arrivent, l'Église prend u part active à la politique; elle occupe le premier rang dans assemblées de la nation; ce sont les conciles qui règlent la vie civi L'Église fut parfois infectée de la barbarie de la société à laque elle se mêla, mais l'influence est à ce prix : on ne peut a sur les hommes, qu'en vivant de leur vie.

§ I. *L'État.*

Il y a deux sentiments qui sont si essentiels à la société, q sans eux la société ne serait pas possible, c'est la patrie et la f mille. Les anciens avaient l'amour de la patrie au plus haut degr on peut dire que c'était une affection excessive, puisqu'elle abso bait l'individu et qu'elle conduisait à la haine de l'étranger. Il e été digne du christianisme de dépouiller le patriotisme antique ce qu'il avait d'excessif et de haineux, tout en l'exaltant dans qu'il a de légitime. Mais les religions spiritualistes n'ont pas mêm la notion de la patrie, pour mieux dire, ils la nient, et ils la d truiraient, s'il était au pouvoir des hommes de mutiler l'œuvre Dieu. Aujourd'hui que la patrie a repris dans le cœur des homm la place qui lui est due, les défenseurs du christianisme crient à calomnie, quand on accuse l'idéal évangélique d'être défectue à ce point qu'il méconnaît un élément fondamental de la natu humaine. Mais ils cherchent en vain à échapper aux conséquenc de leur doctrine; il faut qu'ils répudient le plus grand des apôtr et tous les Pères de l'Église, ou ils doivent convenir que pour l vrais chrétiens le mot de patrie n'est qu'un vain mot. Cette exag ration du spiritualisme chrétien égare encore les hommes XIXe siècle. Il y a telle confession religieuse qui place sa patrie Rome et qui au besoin sacrifierait les intérêts de sa patrie vé table à cette patrie imaginaire. Les catholiques ne peuvent p même penser ni agir autrement, car pour eux l'Église extérieure confond avec Jésus-Christ, avec Dieu, et Dieu ne l'emporte-t-il p sur les institutions humaines? Ils ne voient pas que cette aber

tion suffirait à elle seule pour prouver que leur révélation n'est qu'une chimère.

« Les disciples du Christ sont étrangers sur cette terre. » Ces paroles de saint *Paul* ont eu un long retentissement; elles forment le fond de la doctrine politique des Pères de l'Église. « Toute terre étrangère, dit *Justin*, est pour nous une patrie, et toute patrie nous est étrangère; nous vivons sur la terre, mais nous ne sommes pas de cette terre, nous sommes citoyens du ciel »(1). « Si tu es chrétien, dit *Chrysostome*, tu n'as point de patrie dans ce monde, tu es habitant de la céleste Jérusalem »(2). « Ce que nous appelons notre cité, notre patrie, n'est, au dire de *Grégoire de Nazianze*, qu'une illusion de notre courte et fugitive existence »(3). Si par ces fausses maximes, les Pères de l'Église avaient seulement voulu rappeler aux hommes que notre vie actuelle n'est point le dernier terme de notre destinée, on pourrait leur pardonner l'exagération de la forme en faveur de leurs intentions; mais ils ne l'entendent pas ainsi. C'est au pied de la lettre qu'ils disent que le ciel est notre vraie et seule patrie, et ils ont soin de tirer les conséquences de leur doctrine; elles sont destructives de toute société. Aristote définit l'homme un animal politique, et les plus spiritualistes des philosophes n'oublièrent jamais les devoirs que leur imposait la cité. Combien la philosophie est ici supérieure au christianisme! Écoutons ceux que l'Église vénère comme ses Pères.

« Les chrétiens, selon *Eusèbe*, ne vivent pas de la vie commune, ils sont comme séparés du monde auquel ils ne tiennent que par le corps, leur âme est au ciel : ce sont des êtres célestes, consacrés à Dieu pour le genre humain »(4). Saint *Chrysostome* dit que la première et la principale des vertus est de se considérer comme étranger dans ce monde, de n'avoir rien de commun avec tout ce qui s'y passe, mais de s'en éloigner comme de choses qui ne nous

(1) *Justin.*, ad. Diogn. c. 5, 6.

(2) *Chrysost.*, Homil. 17 ad Popul. Antioch. (T. II, p. 177, B). Cf. *Id.*, in ian. Martyr. (T. II, p. 528, B); — *Gregor. Naz.*, Orat. 25, p. 438, B.

(3) *Gregor. Naz.*, Orat. 25, p. 438, D. Cf. Carmen Jambic. (T. II, p. 211, A, B).

(4) *Euseb.*, Demonstr. Evang. I, 8, p. 29.

concernent pas. Le chrétien ne s'occupe pas des affaires publique sa politique est au ciel(1). *Clément* d'Alexandrie tient le même la gage: « Le chrétien vit dans la cité comme dans une solitude, méprise les agitations de la vie civile, il passe indifférent par forum comme un étranger »(2). Les philosophes païens fure scandalisés d'un pareil langage; ils reprochèrent aux chrétie qu'ils manquaient au premier devoir de l'homme, en refusa de remplir les fonctions civiles et militaires. Que répond *Origène* « Si les chrétiens se retirent des fonctions publiques, ce n'e pas pour échapper à une charge, c'est parce que leur devo les appelle ailleurs; leur vraie patrie est l'Église, c'est celle-l qu'ils doivent servir »(3). *Tertullien* nous dira quelle est la cons quence forcée de ce spiritualisme déréglé : « Rien de plus étrange au chrétien que ce qu'on appelle la vie publique. Il ne plaide poin il ne va pas à la guerre, il ne paraît point dans les assemblées. se retire en lui-même; c'est là son unique affaire; il n'a pas d'aut soin que de s'exempter de tout soin. C'est dans le secret qu'o apprend à bien vivre, et non à la vue du monde. Que les stoïcie disent tant qu'ils voudront, qu'il faut se mêler des affaires de l cité. Quiconque meurt pour soi, naît et vit aussi pour soi. » Veu on savoir quelle est la suprême ambition du chrétien? « Il ne tie qu'à une chose dans ce monde, c'est à en sortir le plutôt pos sible »(4).

Voilà bien l'égoïsme du croyant, dirons-nous dans toute sa naïveté ou dans sa brutalité? *Tertullien* est cependant très-logique. Le salut pour le chrétien est l'affaire unique de sa vie, et si les agitations de la vie civile et politique l'empêchent de travailler à son salut, qui pourrait lui faire un crime de son isolement? Cela prouve que la notion chrétienne du salut est fausse. C'est en remplissant tous ses devoirs dans cette vie, que l'homme remplit sa destinée et qu'il fait son salut: la religion doit donc cesser d'être

(1) *Chrysost.*, Homil. 28 in Epist. ad Hebr. (T. XII, p. 218); *Id.* in Lucian. Martyr. (T. II, p. 528, C).

(2) *Clemens Alex.*, Strom. VII. 12, p. 878.

(3) *Origen.*, c. Cels. VIII, 73, 75.

(4) *Tertull.*, Apolog. 38, 41; De pall., c. 5.

une religion de l'autre monde, pour devenir une religion de ce monde-ci. Tel est l'enseignement que le dix-neuvième siècle puisera dans les excès du spiritualisme chrétien.

L'on dira que de notre côté nous exagérons ces excès, que les chrétiens, quelque spiritualistes qu'on les suppose, n'ont jamais cessé de remplir leurs devoirs de citoyen, que partant nos critiques portent à faux. Notre réponse est bien facile : l'histoire la fait pour nous. A l'époque où les Pères de l'Église prêchaient aux hommes que leur patrie était au ciel, les Barbares approchaient, pour mettre fin à la civilisatien ancienne. Les païens ont déjà accusé les chrétiens d'être les auxiliaires des peuples du nord, et les historiens modernes ont reproduit l'accusation. Nous la croyons fondée. Le christianisme a été un élément de dissolution pour le monde ancien. Au point de vue providentiel cela devait être. Le christianisme était appelé, non à régénérer l'antiquité, comme on le croit, mais à faire l'éducation des Barbares; de son côté, la race germanique avait pour mission de contrebalancer et de neutraliser les vices de la religion chrétienne. Puisque les Germains et l'Évangile avaient au fond une même mission, de présider ensemble à la civilisation moderne, l'on comprend parfaitement que les chrétiens aient été les auxiliaires des Barbares. Mais les desseins de la Providence ne justifient pas les hommes. Si les chrétiens avaient été réellement citoyens, les Pères de l'Église leur auraient prêché les devoirs du citoyen. Est-ce là ce que firent ceux qui furent témoins de l'invasion? Il y a parmi eux un esprit supérieur. Saint *Augustin* est, au point de vue politique, le moins spiritualiste des Pères; il a quelque chose du caractère positif de la race latine. Que dit ce contemporain d'Alaric aux Romains devenus chrétiens? Il attaque le patriotisme des citoyens de Rome : « Ils préconisaient si fort leur patrie, dit-il, faute de connaître cette autre patrie plus véritable et qui doit être composée de citoyens immortels »(1). Quel intérêt la patrie terrestre peut-elle avoir pour celui dont toutes les préoccupations sont pour la patrie céleste? Les calamités publiques mêmes ne le touchent pas : la victoire ou

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei., III, 17.

la défaite, la liberté ou la servitude lui sont indifférentes : la libe pour lui, c'est d'être affranchi du joug du péché et de la mo la gloire consiste à délivrer les hommes de la domination démon (1). Saint *Augustin* vit les Vandales envahir l'Afrique. fût *Boniface*, un ami de l'évêque d'Hippone, qui les appela. S était resté au Père latin une étincelle, nous ne disons pas du p triotisme antique, mais des devoirs que la patrie impose, en to temps, en tout lieu, n'aurait-il pas dû tonner contre ce crim Il nous reste une lettre que l'évêque écrivit au général ap cette funeste trahison. Ce mot de trahison n'y est pas mê prononcé. *Augustin* ne rappelle pas son ami au sentiment devoir, en invoquant la fidélité et la patrie. *Boniface* s'était al aux Barbares par ressentiment d'une injure. Voilà la seule cho qui blesse l'évêque ; il lui dit : « Ne rends pas le mal pour le m mais le bien pour le mal. » Dans les conseils qu'il lui donne, sai *Augustin* ne pense pas au salut de l'Empire, il n'est préoccupé q du salut de *Boniface* (2). Comment des hommes, oublieux à ce poi de la patrie, auraient-ils été des défenseurs ardents de la patri S'il y a eu des chrétiens patriotes, c'étaient des chrétiens incons quents. Plus un homme est imbu de la perfection de l'Évangi moins il fera pour sa patrie. Les vrais chrétiens, lors de l'invasi des Barbares, c'étaient les moines et les anachorètes. Qu'on veui bien nous dire ce que ces milliers de solitaires ont fait pour défense de l'Empire !

Faut-il encore demander si la conception chrétienne de la patri est un idéal? L'humanité s'est montrée supérieure au christia nisme. Les hommes n'ont pu se persuader qu'ils sont étranger dans un monde où Dieu les a placés. Cette idée répugne tellemen à la conscience humaine qu'on s'explique difficilement qu'elle a pu entrer dans le christianisme comme un lieu commun (3). Il fau se rappeler qu'à l'époque où saint *Paul* vint annoncer aux Grecs e

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 17, 18.

(2) *Augustin.*, Epist. 220, §§ 7-12 (Op., T. II, p. 814, sq.).

(3) On la trouve chez tous les prédicateurs. *Massillon*, Sermon sur la Samari taine (Œuvres, T. I, p. 355) : « Un chrétien n'est plus de ce monde ; c'est un c toyen du ciel ; c'est un homme du siècle à venir ; c'est le juge et l'ennemi du monde

aux Romains qu'ils étaient étrangers sur cette terre, la patrie n'existait plus que de nom. La décadence des nations avait déjà inspiré aux derniers stoïciens le dégoût de la vie publique, la préoccupation exclusive du perfectionnement individuel. Ces sentiments prirent une force immense à la voix des apôtres prêchant, que la fin des choses était prochaine, que le royaume de Dieu allait s'ouvrir, que ceux-là seuls y trouveraient place qui se hâteraient de renoncer à l'ancien monde[1]. La patrie, la vie même perdait son prix dans l'attente de la consommation finale. Ainsi la prétendue perfection du christianisme, en ce point, est tout simplement le produit de la décadence antique, jointe à un spiritualisme désordonné!

§ II. *Le mariage.*

Nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui que, dans les premiers siècles du christianisme, une institution qui est le fondement de la société, n'ait été acceptée que comme une triste nécessité de la corruption humaine. Comment concilier cette fausse doctrine avec la prétention d'une révélation miraculeuse? Cependant, il n'y a pas de milieu : ou il faut répudier le mariage avec Jésus-Christ et saint *Paul*, ou il faut reconnaître que leur indifférence, disons mieux, leur antipathie pour le mariage n'est pas l'idéal de l'humanité, partant que la prédication évangélique n'est point l'expression de la vérité absolue, et que dans sa marche progressive l'esprit humain a dépassé Jésus-Christ, ce qui implique nécessairement qu'il n'y a pas de révélation miraculeuse, directe de la vérité, qu'il n'y a qu'une révélation successive par l'intermédiaire de la raison.

(1) *Matthieu*, XVI, 24 : « Jésus dit à ses disciples : si quelqu'nn veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et me suive. »

I.

« Jésus-Christ, conçu dans le sein d'une vierge, est rest
et il est le fiancé des vierges. » Ces paroles de saint *Au*
nous font connaître quelle influence le Christ exerça sur
chisme, et sur la réprobation du mariage. Tous ceux qui pr
et exaltent la virginité comme un idéal, se sont appuyés
rité toute-puissante du Fils de Dieu. Vierge lui-même et
vierge, il a entraîné des milliers de fidèles à embrasser l
comme étant la voie de la perfection. Et en réalité, si le
un être divin, sa vie est un type et un modèle; dès lors
nité doit être l'idéal de notre existence et non le mari
Jésus-Christ a fait plus que prêcher d'exemple. A la rig
aurait pu dire qu'il ne convenait pas à Dieu, fait homme,
gager dans des liens charnels. Laissons donc là la vie, en
exceptionnelle du Christ, pour nous en tenir à son ensei

Bien que le Christ ne se soit expliqué d'une manière ca
ni sur le mariage, ni sur la virginité, il ne saurait y avoir
sur sa pensée. Il est certain qu'il avait une médiocre est
les liens de famille. Nous l'avons entendu s'emporter
paroles, quand il s'agit de ses proches. Ailleurs il dit : «
ne hait pas son père et sa mère et sa femme et ses enfa
frères et ses sœurs, ne peut être mon disciple » (2). Les
l'Église voient dans ces paroles de Jésus-Christ un con
dégager des liens de famille, et il est difficile de leur d
autre sens. Si les liens de famille sont une chaîne
se hâter de briser, il est plus rationnel de ne pas s'y
N'est-ce pas là le sens de cette réponse à demi voilée que
fait à ses disciples ? « *Il y a des eunuques nés tels dès le*
leur mère; il y en a que les hommes ont faits eunuques,
a qui se sont eux-mêmes faits eunuques, à cause du roy

(1) *Augustin.*, De sancta Virginit., § 2.

(2) *Luc*, XIV, 26. — *Nil.*, De Monastica exercitat. c. 45 : ἔκλειψιν
νικῶν ὑποτίθεται δεσμῶν.

cieux. Que celui qui sait entendre, entende »(1). Il est impossible de se méprendre sur la portée de ces paroles, quand on les met en regard de la question que les apôtres adressèrent à leur maître. Sur la demande des Pharisiens, Jésus-Christ déclare qu'il n'est pas permis à l'homme de répudier sa femme. Alors ses disciples lui disent : « Si telle est la condition de l'homme avec sa femme, il n'est point expédient de se marier. » La réponse du Christ qui, prise à la lettre, égara l'un des grands penseurs du christianisme, a un sens très-simple : c'est que l'on doit préférer la virginité au mariage. Si Jésus-Christ ne s'expliqua pas plus clairement, c'est qu'il ne voulait pas heurter de front les sentiments des Juifs qui considéraient une nombreuse postérité comme une bénédiction du ciel, et qui attendaient précisément la réalisation de ce bonheur dans l'époque messianique. C'est en ce sens que le plus grand des apôtres a interprété la pensée de son maître. En vain les écrivains protestants ont-ils torturé les paroles de saint *Paul*, pour les mettre en harmonie avec les sentiments de l'humanité moderne; il faut fermer les yeux à la lumière pour ne pas voir que l'apôtre des gentils n'approuve le mariage que comme une triste nécessité de notre corps, mais qu'il préfère la virginité.

Les Corinthiens consultèrent saint *Paul* sur cette grave question : « Il est bon à l'homme, répond l'apôtre, de ne point toucher de femme. Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi. Je dis donc à ceux qui ne sont pas mariés et aux veuves qu'il leur est avantageux de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent pas garder la continence, qu'ils se marient; *car il vaut mieux se marier que de brûler.* » Ainsi aux yeux de saint *Paul*, le mariage est un remède contre l'incontinence : « Pour éviter l'impudicité, dit-il, que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari. » La conséquence de cette doctrine est évidente, l'apôtre ne s'en cache pas : « Celui qui marie sa fille, fait bien; celui qui ne la marie pas, fait mieux »(2). Le mariage en lui-même est donc désapprouvé. De là à l'exaltation de la virginité et au monachisme, il n'y avait qu'un pas.

(1) *Matthieu*, XIX, 12.
(2) *Paul*, I Cor. VII, 1, 7-9, 2, 38.

II.

En préférant la virginité au mariage, le christianisme entrai dans une voie fausse et dangereuse. Les sectes, logiques dan leurs égarements, condamnèrent le mariage comme impur. Déjà du temps de saint *Paul*, ces erreurs se propageaient parmi le fidèles (1). Le christianisme donnait la main à un spiritualism exagéré qui avait de profondes racines en Orient, et qui menaç de déborder l'Église. L'idée que l'existence actuelle de l'homme e une chute, régnait sous des formes diverses dans les religion orientales; de là elle passa dans les spéculations philosophiques d la Grèce; elle trouva quelque appui dans les tableaux que les pro phètes font de la corruption de la nature humaine (2). Les pre miers siècles de l'ère chrétienne, époque de fusion et de syncré tisme, favorisèrent la propagation de cette doctrine : elle s'empar du christianisme pour se l'assimiler. De ce mélange d'idées orien tales et de sentiments chrétiens, naquit le *gnosticisme* (3). Tous le *gnostiques* n'avaient pas la même croyance, mais ils s'accordaien à considérer la matière comme le principe et le siége du mal. Le plus purs en déduisaient la conséquence, qu'il fallait faire divor avec le corps, et par suite avec la vie (4). De là l'ascétisme le plu rigoureux, la réprobation absolue du mariage, comme une œuv bestiale (5). Puisque la nature est le mal, il fallait s'abstenir d mariage, pour mettre un terme à l'empire du mal. Non-seulemen les *parfaits*, les *continents* ne se mariaient pas; quelques-uns s'autorisant des paroles de Jésus-Christ, se faisaient eunuques (6) d'autres poussaient la haine de la chair jusqu'au suicide : c'étaien les plus conséquents, comme l'observe Tertullien (7).

(1) *Paul*, I Timoth. IV, 3.

(2) *Jérémie*, XX, 14-18; — *Esdras*, V, 35; — *Job*, XIV, 4, 5; — *Psaum.* LII,

(3) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 631, 632.

(4) *Clemens Alex.*, Strom. III, 3, p. 515.

(5) *Irenaeus*, Haeres. I, 24, 2 : « Nubere et generare a Satana dicunt. » — I représentaient le mariage comme une œuvre animale qui assimile l'homme à bête. (*Clemens Alex.*, Strom. 17, p. 558. Cf. ib. III, 13, sqq.).

(6) *Iren.*, I, 28, 1. — *Epiphan.*, Haeres. LVIII, 1.

(7) *Philastr.*, Haer. 62, 63. — *Clemens Alex.*, Strom., IV, 4, p. 571, — *Tertull* in Marcion. I, 16.

Le gnosticisme satisfaisait les tendances de l'époque; il envahit les esprits et manqua d'absorber le christianisme. Ce ne fut qu'après une lutte de quatre siècles qu'il succomba dans l'Église. Mais tout en rejetant les dogmes et les croyances des gnostiques, le christianisme resta pénétré du spiritualisme exalté, qui caractérise les plus purs de ces sectaires. Il y a peu de différence entre la doctrine de la plupart des Pères de l'Église sur le mariage et celle du gnosticisme. Ils le considèrent comme un fruit de la chute d'Adam, Le premier dessein de Dieu, disent-ils, n'était pas de perpétuer la race humaine par l'union des corps; sans le péché, les hommes se seraient multipliés comme les anges; ce fut seulement après qu'Adam avait violé les commandements divins, que Dieu institua le mariage (1). Même dans notre corruption actuelle, nous naissons vierges, la virginité est donc l'état naturel de l'homme, le mariage est presque une violation des lois de la nature. Mais cette vie n'est qu'un court passage à une existence plus heureuse, plus pure, pour les élus; dans le ciel chrétien, il n'y a plus d'union corporelle; la femme, d'après le sentiment général des Pères, ne renaît même plus avec les marques de son sexe. Cette conception de la vie céleste est la condamnation virtuelle du mariage; on ne peut plus y voir une chose sainte, puisqu'il est banni du séjour des saints (2). De là le mépris du mariage et l'exaltation de la virginité : « Par la virginité, dit saint *Isidore*, l'homme se rapproche des anges; par le mariage il se met sur la même ligne que les bêtes » (3). Aux yeux de *Tertullien*, le mariage n'est qu'une espèce de fornication (4). Ce dédain du mariage éclate surtout dans les sentiments des Pères sur les secondes noces. *Athénagore* les appelle un *honnête adultère* (5). *Jérôme* les poursuit de ses invectives : « Si

(1) *Athanas.*, Expos. in Psalm. (Op., T. II, p. 1087). — *Gregor. Nyss.*, De opificio hominis, c. 17. — *Chrysost.*, de Virg. XIV, XIX (Op. T. I, p. 279, B; 280, A; 282, D). — *Augustin* dit qu'il y aurait eu mariage sans le péché, mais ce mariage eût été une union d'anges plutôt que le mariage tel que nous le connaissons (De pecc. orig., § 40; — De Civ. Dei, XIV, 23).

(2) *Ambros.*, Exhort. ad Virg., c. VI, n° 35.

(3) *Isid. Pelus.*, Epist. IV, 192.

(4) *Tertull.*, de Exh. castit. c. 9 : Nuptiae ipsae ex eo constant, quod est stuprum.

(5) *Athenag.*, Apolog. 28.

l'apôtre les permet, dit-il, c'est pour empêcher l'incontinence; i vaut mieux que les jeunes veuves vivent avec un mari qu'avec l diable » (1). Saint *Grégoire* avoue que la loi tolère les second mariages; mais si quelqu'un va au delà, on doit le regarde comme un pourceau (2). Si les secondes noces sont flétrie comme une chose honteuse, il est impossible que le mariage e lui-même soit un bien. Saint *Jérôme* dit tout crûment que le ma riage est un mal. Il fut obligé de rétracter ces paroles; elles n'e restent pas moins l'expression la plus franche des sentiment chrétiens (3). L'exaltation de la virginité n'a pas d'autre sens « La virginité unit les hommes à Dieu (4). C'est un genre de vi angélique (5). Les vierges sont les fleurs odoriférantes de l'Église la gloire et l'ornement de la grâce spirituelle, l'image de Die répondant à la sainteté du Seigneur » (6). Si l'humanité avait écout ces ardentes prédications, elle aurait déserté la vie, pour reco quérir par un effort héroïque l'état de pureté virginale, d'où el était déchue par le péché originel.

L'on a cru que l'exagération des Pères de l'Église n'est que da la forme qu'ils donnent à leur pensée. Les Pères grecs, dit-o expriment avec plus de modération la vraie croyance du christi nisme. Il est vrai que de tous les écrivains ecclésiastiques, les Pèr grecs sont les plus favorables au mariage. Cependant quand on regarde de près, l'on voit qu'ils sont d'accord avec les Pères latin Ainsi *Clément* d'Alexandrie dit d'une part que le mariage n'a ri d'impur en lui-même, que le monde ne subsiste que par la gé tion, qu'elle est sainte, que c'est Dieu qui en est le principe » (

(1) *Hieronym.*, Epist. 85 ad Salvin. (T. IV, P. 2, p. 669).

(2) *Gregor. Naz.*, Or. XXXI, p. 501, A.

(3) *Hieronym.*, adv. Jovinian.(I, 4, T. IV, P. 2, p. 149); Epist. 30 ad Pamma T. IV, P. 2, p. 229, sqq.)

(4) *Athenag.*, Legat. 29.

(5) *Athanas.*. Epist. T. II, p. 960, sq. — *Ambr.*, Exhortat. Virginit. c. nº 19 : « Quae non nubunt et qui uxores non ducunt sicut angeli in ter sunt. » *Id.*, de Virgin. I, 3, 11 : « Quis neget hanc vitam fluxisse de coelo? »

(6) *Cyprian.*, De habitu Virg., p. 354, B.

(7) *Clemens Alex.*, Strom. III, 17, p. 158, sq.

D'autre part, il compare les secondes noces à la fornication (1). *Grégoire de Nazianze* et *Chrysostome* ne cessent de répéter que le mariage n'a rien de honteux, qu'il est plutôt honorable, puisqu'il a été établi par Dieu pour la propagation de l'espèce humaine, qu'il n'est pas un obstacle au salut, qu'il n'exclut pas la sainteté de la vie (2). La conséquence logique de cette doctrine serait que le mariage est aussi saint que la virginité. Mais le dogme chrétien arrête les Pères grecs, et les entraîne à exalter la virginité au point de compromettre le mariage : « La virginité, disent-ils, nous rapproche des anges, de Jésus-Christ lui-même, né d'une vierge et resté vierge. La virginité est autant au-dessus du mariage, que l'esprit est au-dessus de la chair, le ciel au-dessus de la terre, l'éternité au-dessus du temps, Dieu au-dessus de l'homme » (3).

Telle est aussi la doctrine consacrée par l'Église : en apparence, elle répudie les emportements du spiritualisme évangélique, au fond elle maintient le principe d'où découle le mépris de l'union conjugale. Le concile de Gangres condamne ceux qui blâment le mariage et qui embrassent la virginité, parce qu'ils croient le mariage mauvais : « Nous admirons la virginité, disent les Pères du concile, mais nous honorons aussi le mariage » (4). Cependant l'Église, tout en approuvant le mariage, donne la préférence à la virginité. Un moine du IVe siècle osa soutenir que la virginité n'a rien de plus saint que le mariage (5); Jovinien souleva contre lui la colère de saint *Jérôme* et la réprobation universelle; il fut condamné par le pape, et sa doctrine fut déclarée hérétique (6). La virginité reste donc l'idéal; quant au mariage, on l'admet, parce qu'on est forcé de le tolérer.

(1) *Clemens Alex.*, Strom. III, 12, p. 552.

(2) *Gregor. Naz.*, Orat. 40, p. 468, D; Orat. 31, p. 502, A, B; Carm. III p. 60, B. — *Chrysostom.*, Homil. 21, § 4 in Genes. (T. IV, p. 186, D); Homil. 20, § 9; in Epist. ad Ephes. (T. XI, p. 156, D).

(3) *Gregor. Naz.*, Orat. 20, p. 358, C; De Virgin. (T. II, p. 42-55). — *Chrysost.*, De Virgin. (T. I, p. 275, D).

(4) *Concile de Gangres*, can. 9.

(5) *Jovian.*, ap. *Hieronym.*, c. Jovin. lib. I (T. IV, P. 2, p. 146).

(6) *Augustin.*, de Haeres., c. 82.

III.

La doctrine chrétienne est fausse, la conscience humaine l'a répudiée. Cette réprobation remonte jusqu'au fondateur même du christianisme, ou du moins à ceux qui nous ont fait connaître sa pensée. Oui, il faut le dire hautement, Jésus-Christ, ses apôtres et les Pères de l'Église se sont trompés sur l'essence du mariage ils n'y ont vu que l'union des corps, union plus ou moins honteuse ils n'y ont pas vu l'union des âmes. Partant de là, ils l'ont toléré comme un remède pour une nature corrompue, au lieu de le célébrer comme la condition de la vie. En vain leurs propres Écriture disaient-elles qu'il n'est pas bon à l'homme d'être seul, en vain le mythe de la création faisait-il de l'homme et de la femme un seul être. Le spiritualisme exagéré qui inspirait le christianisme primitif l'emporta. Il ne s'agit plus de représenter ces excès comme un idéal, que la faiblesse humaine ne saurait atteindre; il s'agit d'expliquer comment le fondateur d'une puissante religion et ses premiers disciples ont pu s'égarer à ce point. L'Église a eu le tort de considérer comme un idéal éternel une disposition d'esprit et des sentiments qui n'avaient qu'une valeur temporaire. Nous aussi nous admirons l'héroïsme de la virginité chrétienne, mais nous n'y voyons pas une conception définitive de la vie, nous y voyons une phase que l'humanité a dû traverser. Rendons justice au passé, mais sans enchaîner l'avenir.

L'antiquité honorait la multiplication de l'espèce humaine, jusqu'à diviniser les emblèmes de la reproduction. Cet ordre d'idées n'était pas particulier au paganisme; la première loi donnée aux hommes par le Dieu des Juifs est : Croissez et multipliez. Le mariage était un devoir; une nombreuse postérité, une bénédiction du ciel. Avec le christianisme, il se fait une révolution complète dans les idées : des milliers de chrétiens fuient le mariage, et on les compare aux anges. Spectacle singulier! Les païens applaudissent à ces victoires que l'homme remporte sur la nature, tout en se déclarant incapables de pareils efforts. « Ils admirent nos

vierges, dit *Athanase*, comme le temple du Verbe »(1). Comment les sentiments ont-ils pu changer à ce point, que les hommes admirèrent ce qu'ils avaient réprouvé, et réprouvèrent ce qu'ils avaient admiré?

Les anciens avaient pour mission de peupler le monde; la religion divinisa la matière. Mais lorsque l'âge de la simplicité patriarcale fut passé, lorsque les hommes cessèrent de croire à leurs dieux, il y eut un débordement de corruption et d'impureté. Le matérialisme usa la vie jusque dans ses sources; au lieu de se propager, la race humaine menaça de périr d'inanition. Il fallait une violente réaction pour ramener le genre humain aux lois de la nature. L'excès de la corruption ne pouvait être combattu que par un excès de pureté. Voilà pourquoi le christianisme dit anathème à la matière; la chair, divinisée par les anciens, fut maudite; on la dompta par les mortifications, au point de la détruire; l'homme devait être transformé en ange. L'œuvre tentée par le christianisme était grande et sainte; mais, dans son emportement, il confondit le moyen avec le but. Erreur inévitable et bienfaisante! La virginité devait être divinisée, pour que des milliers d'hommes et de femmes pussent l'embrasser avec ardeur. C'est à ce prix que l'humanité fut sauvée de la pourriture.

Aujourd'hui que nous sommes sauvés et placés en dehors du mouvement d'idées qui produisit le christianisme, il nous est facile de voir que la virginité ne saurait être l'idéal de la vie. Ce qui a trompé Jésus-Christ, c'est que le mariage dans l'antiquité n'était que l'union des corps; la femme était un instrument de plaisir et de reproduction. Il fallait briser ces attaches de la matière, pour élever les regards de l'homme vers l ciel. La propagation de la race humaine, qui avait été un intérêt capital dans

(1) *Athanas.*, Apolog. ad Imperat. Constant. 33. — Les païens disaient que la virginité chrétienne était une chose inouïe, qui dépassait les forces de la nature humaine (*Chrysost.*, Quod regular. feminae. Op., T. I, p. 249, B). Il faut voir dans *Chrysostome* l'admiration que le *long veuvage* inspirait aux païens. Il raconte que Libanius, son maître, apprenant que sa mère était veuve depuis l'âge de vingt ans, et n'avait jamais voulu prendre un autre époux, s'écria en se tournant vers son auditoire idolâtre: O dieux de la Grèce, quelles femmes se trouvent parmi ces chrétiens! (*Chrysost.*, ad Viduam junior.; T. I, p. 340, A, B).

l'antiquité, perdait son importance pour les chrétiens imbus de l'opinion que la fin du monde était prochaine. Déjà dans les premiers siècles du christianisme, on demandait à ceux qui exaltaient la virginité ce que deviendrait le genre humain, si tous les hommes s'abstenaient du mariage? « Plût à Dieu, répondit saint *Augustin*, que tous les hommes restassent vierges, d'un cœur pur et d'une foi véritable, la cité de Dieu serait plutôt formée, et nous verrions arriver la fin des temps »(1). *Eusèbe* fit la même réponse à ceux qui objectaient aux chrétiens que les anciens patriarches étaient tous mariés, tandis que le christianisme recommandait le célibat : « Du temps des patriarches le monde était dans la jeunesse, tandis que maintenant tout annonce qu'il approche de sa fin »(2).

Ces croyances nous expliquent comment Jésus-Christ, l'âme la plus aimante qui ait paru sur la terre, montra de l'indifférence et presque du dédain pour les liens de famille: elles nous expliquent comment le fondateur d'une religion appelée à renouveler le monde, exalta la virginité aux dépens du mariage. La nature proteste contre le célibat. Si la virginité est l'idéal de la vie, il faut que toutes les créatures fassent des efforts pour le réaliser; et au bout de cet héroïsme, quelle sera la destinée du genre humain? La mort. Qu'est-ce qu'une conception de la vie qui aboutit au suicide? Le sentiment moral de l'humanité moderne proteste également contre la réprobation qui frappe la femme et le mariage. L'union des corps est devenue l'harmonie des âmes; loin de fuir le mariage, l'homme doit le rechercher comme le complément de sa destinée. Ainsi le salut, c'est-à-dire l'accomplissement de notre mission, n'est pas dans la virginité, il est dans la société de l'homme et de la femme. Le résultat auquel a abouti le spiritualisme chrétien, condamne le principe. Le monachisme a essayé de pratiquer la vie évangélique; il est tombé aux applaudissements de l'humanité.

(1) *Augustin.*, De bono conjug., § 10.
(2) *Euseb.*, Demonstrat. Evang. I, 9, p. 30, sq.

CHAPITRE III.

LE MONACHISME.

---

§ I. *Le monachisme, l'idéal de la vie chrétienne.*

Le monachisme est-il une émanation de la doctrine chrétienne? Pendant des siècles, les moines furent révérés, comme imitateurs de la sainte existence du Christ. Avec la Réforme, il se fit une violente réaction contre la vie monastique. Des hommes, que l'on comparait à des brutes, pouvaient-ils être les vrais disciples du Fils de Dieu? Les uns attribuèrent les tristes austérités du monachisme à l'influence de la philosophie orientale, qui voit dans les mortifications du corps un moyen de rapprocher l'âme de Dieu(1). D'autres cherchèrent dans l'état misérable de la société, dans la décadence de l'empire et dans l'invasion des Barbares, les motifs qui poussèrent des milliers de chrétiens dans les déserts et les cloîtres(2).

Il est facile aux écrivains catholiques de combattre ces opinions ostiles au monachisme, et de prouver que cette puissante institution tend à réaliser l'idéal de la vie évangélique(3). Ils montrent Jésus-Christ prêchant le renoncement au monde, l'abdication de famille et de la propriété. Ils rappellent que c'est une parole Christ qui inspira à Antoine, le père des anochorètes, la résolution de se retirer dans les solitudes de l'Égypte. Il entrait à

(1) *Mosheim*, Histoire Ecclésiastique, Ve siècle.
(2) *Guizot*, Histoire de la Civilisation en France, XVe leçon.
(3) *Bergier*, Dictionnaire de Théologie, vo *État monastique*.

l'église, au moment où on lisait ce passage de l'Évangile : « *Si vous voulez être parfait, allez et vendez ce que vous avez, et le donnez aux pauvres, et vous aurez des trésors dans le ciel; venez ensuite et suivez-moi* » Antoine avait hérité de grands biens; il commença à les distribuer aux pauvres. Une autre fois il entra à l'église, et entendit lire ces paroles de Jésus : « *Ne soyez pas en souci du lendemain.* » Il ne put plus se résoudre à demeurer davantage : ayant donné aux pauvres ce qui lui restait, il quitta sa famille, pour embrasser la vie ascétique. « *Antoine*, dit *Athanase*, alla enseigner dans le désert la vie dont il avait puisé les principes dans la Sainte Écriture » (1).

Les disciples de Jésus-Christ répandirent ces sentiments par toute la terre : « N'aimez pas le monde, disent les apôtres, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. » S'il n'y a rien dans le monde « que convoitise de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie, » les moines n'avaient-ils pas raison de renoncer au monde pour pratiquer la chasteté, la pauvreté, l'obéissance et l'humilité ? Il n'y a pas jusqu'aux mortifications de la chair, si odieuses aux réformés, dont les catholiques trouvent le principe dans l'Écriture Sainte : « Je traite durement mon corps, dit saint *Paul*, et je le tiens assujetti, de peur, qu'après avoir prêché aux autres, je sois moi-même rejeté. » Saint *Jean* dit de même « que ceux qui sont au Christ, crucifient leur chair avec ses passions et ses convoitises » (2).

A mesure que le christianisme se propage, l'ascétisme et la virginité prennent faveur (3). La vie commune des premiers chrétiens de Jérusalem a toujours été considérée par les moines comme le type de leur institution. « Dans l'origine, dit un vieux solitaire

(1) *Athanas.*, Vita Anton., c. 2, 3, 46.

(2) 1 Épit. *Jean*, II, 15, 16. — *Paul*, I Corinth. IX, 27; — Galat. V, 24.

(3) Vous voyez chez nous, dit *Justin*, des personnes de l'un et l'autre sexe, âgés de 60 et 70 ans qui, élevées depuis leur jeunesse dans les maximes de Jésus-Christ, sont toujours demeurées chastes et vierges; et je fais gloire d'en produire de chaque âge » (*Justin.*, Apolog. I). — Cf. *Athenagor.*, Legat. pro Christ. — *Tertullian.*, Apol. 9.

d'Égypte, le corps entier de l'Église observait les règles que nous suivons. Quand par la corruption des mœurs primitives et le mélange des gentils, la société chrétienne fut altérée, les hommes qui restèrent fidèles à la tradition apostolique s'éloignèrent du monde et prirent le nom de moines (c'est-à-dire, *vivant seuls*). L'institution monastique est donc la première, non-seulement dans l'ordre des temps, mais aussi dans celui de la perfection. » Ceci n'est pas une gloriole de moine. Les Pères de l'Église sont unanimes à représenter la vie commune des premiers disciples du Christ comme le type de la vie monastique. Aussi appellent-ils l'existence des moines une existence apostolique, ou une imitation de la vie des apôtres (1). Lorsque des milliers de fidèles furent entraînés dans la solitude, il fallut régler cet immense mouvement. Quelle fut l'ambition des *Basile*, des *Benoit*? De réaliser dans les monastères l'idéal évangélique (2). « La règle de saint *Benoit*, dit *Fleury*, n'est qu'un abrégé de la morale de l'Évangile; ce qui fait paraître aujourd'hui les moines si extraordinaires, c'est le changement arrivé dans les mœurs des autres hommes » (3). L'église grecque nomme la vie monastique l'*état parfait*, dans lequel on imite les actions de Jésus-Christ. Il est si vrai que l'état monastique est la perfection de la vie chrétienne, que l'Église donne aux moines le titre de clergé régulier. Dès le VIIe siècle, il était admis qu'un clerc avançait dans les voies de la sainteté en se faisant moine (4). Un concile du XIe siècle compare les religieux aux anges et aux séraphins (5).

(1) *Hieronym.*, Catal. Script. eccl. c. 11 (T. IV, P. II, p. 106). — *Epiphan.*, Haeres., 61, § 4. — *Nil.*, De monast. exercit., c 4. — *Basil.*, Ep. 295.

(2) *Basil.*, Epist. 207, 2; 173 : τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείαν.

(3) *Fleury*, Mœurs des Chrétiens, § 41. — *Hélyot*, Hist. des ordres monast., T. I, p. 181.

(4) Concile de Tolède (633) can. 60 : « Si des clercs, *désirant suivre une meilleure vie*, veulent embrasser la règle des moines, que l'évêque leur donne libre accès dans les monastères. »

(5) « Les moines et les chanoines sont semblables aux anges, puisqu'ils annoncent les ordres de Dieu ; mais les moines ressemblent plus particulièrement aux séraphins, dont ils représentent les six ailes, deux par les manches, deux par le corps, deux par le capuchon » (*Concile de Nîmes*, 1096, c. 2. *Mansi*, XX, 934).

Ainsi le monachisme est l'idéal de la vie, telle que les chrétie la conçoivent. L'on se trompe, quand on croit que le christianisr songeait à renouveler le monde; une pareille entreprise lui p raissait impossible; la société était à César, il la lui abandonn Pour réaliser sa doctrine, que lui restait-il à faire? Déserter monde, livré à l'empire du mal; former, en dehors de l'État, d sociétés particulières, où les disciples du Christ pourraient viv selon les préceptes de l'Évangile. Tel fut le principe du mon chisme. C'est parce que la vie monastique avait pour idéal la ré lisation de l'Évangile, qu'elle attira tout ce qu'il y avait d'âm élevées parmi les fidèles. C'est là le secret de sa puissance et l'enthousiasme qu'elle inspira. *Chrysostome* a écrit une comp raison *du moine et du roi;* c'est le moine qui l'emporte(1). I chrétiens appliquèrent aux solitaires, ces philosophes du christ nisme, ce que les stoïciens disaient du sage : ils les proclamèr supérieurs aux plus grands conquérants. Leur vie, au dire Pères les plus illustres, n'avait rien de commun avec la terre, r d'humain, c'était une existence angélique(2). Ce sont les *Chrys tome* et les *Grégoire de Nazianze* qui tiennent ce langage, et ils font qu'exprimer les sentiments généraux de leur temps. Écout *Athanase* : « Les monastères qui se formaient sous l'inspiration saint *Antoine* étaient comme des tabernacles remplis de chœ divins, de saints ascètes chantant les louanges de Dieu, jeûna priant, se délectant dans l'attente des joies de la vie future, t vaillant pour faire des aumônes, unis par les liens de la charit de la concorde. On aurait dit un monde à part, séjour de la pi et de la justice... En voyant les monastères et les moines, qui s'écrierait : *Que tes tentes sont belles, ô Jacob, et tes pavillon Israël! Ils s'étendent comme des jardins auprès d'un fleuve, con les aloès que l'Éternel a plantés* »(3).

(1) *Chrysost.*, T. I, p. 416, sq.

(2) *Chrysost.*, adv. oppugnator. vitae monast. lib. II (T. I, p. 64, sqq.); Ho 68, 69, in Matth. (T. VII, p. 673, sqq.). — *Gregor. Nazianz.*, Carmen 47. (T p. 106); Orat. 3, p. 77; Or, 9, p. 159.

(3) *Athanas.*, Vita Anton. c. 44.

Si le monachisme sort des entrailles de la doctrine chrétienne, ce n'est pas à dire que des causes accidentelles n'aient contribué à le répandre. L'état général de la société, à l'époque de la décadence de l'empire, poussait en quelque sorte hors du monde les âmes fortes et croyantes. L'on trouve déjà cette soif de solitude chez les philosophes du paganisme : « Je deviens plus avare, dit *Sénèque*, plus ambitieux, plus luxurieux, et même plus cruel que je n'étais, pour avoir été parmi les hommes »(1). Tout en sentant qu'ils devaient rester au milieu de leurs semblables pour les servir, les philosophes les fuyaient pour ne pas les prendre en haine. La corruption, l'oisiveté, les malheurs de ces tristes temps inspiraient le dégoût de la vie réelle et le besoin d'une existence plus conforme aux tendances spirituelles de l'homme. Dans une société régulière, où les hommes auraient pu se livrer au développement de leur activité intellectuelle, morale et physique, les doctrines d'un spiritualisme exagéré n'auraient pas trouvé faveur; pour mieux dire, elles ne seraient pas nées. Mais l'état social de l'empire ne fit que favoriser l'extension de la vie monastique; c'est le christianisme qui la produisit. Les idées régissent le monde. Imaginez la société la plus misérable; s'il n'y a pas de doctrine qui la remue, elle se laissera dépérir, elle ne songera pas à se renouveler dans la solitude.

Jamais l'empire des idées ne s'est montré avec plus de force et de tyrannie que dans le développement du monachisme. Il y a une vieille croyance qui considère la condition actuelle de l'humanité comme une déchéance. L'on s'imaginait que l'homme, lors de sa création, avait participé de la nature angélique, que, dégradé par le péché, il avait été exilé sur cette terre, où il expiait sa faute. D'après cette doctrine, la vie est une expiation, la terre une prison (2).

(1) *Senec.*, Epist. VII.

(2) *Ephraëm*, Sermo de Resurr. (T. III, p. 553) : « Omni carcere tristiorem commorationem corporis arbitrantes. » — C'était une pratique habituelle parmi les solitaires de se charger de chaînes. Il y en avait qui marchaient comme les animaux, les fers les empêchant de se tenir droit (*Theodoret.*, Hist. Relig. c. XV, T. III, p. 844). Ces fers, ces chaînes, sont un symbole caractéristique de la conception que les solitaires se faisaient de la vie.

Quel doit donc être le but de nos efforts dans ce monde? C'est d nous dégager des liens du corps pour remonter à la natur céleste. Notre vie avec toutes ses conditions étant une conséquenc de notre chute, il faut nous exiler en quelque sorte de la vie, l détruire autant que cela dépend de nous (1). Tels furent les sent ments qui inspirèrent les anachorètes. Les mêmes croyance avaient entraîné, dès la plus haute antiquité, les solitaires d l'Inde à des pénitences fabuleuses. Elles se répandirent avec de modifications diverses dans le monde chrétien, grâce à la fusio des systèmes philosophiques et religieux qui se faisait alors e Orient et en Occident. Un des grands penseurs du christianisme e fit la base de sa philosophie. La doctrine d'Origène devint populair en Orient : elle se lie intimement aux aberrations des ancien anachorètes d'Égypte. Il est vrai que l'Église condamna la théologi d'Origène, mais elle conserva le dogme de la chute; c'est une just fication suffisante des excès auxquels conduit la vie solitaire.

§ II. *La Vie Monastique.*

La voie que le christianisme prend pour arriver à la perfecti diffère totalement des idées de la philosophie moderne. Convainc que les hommes sont solidaires, nous ne comprenons pas qu cherchent leur salut dans la solitude. Le salut, à nos yeux, c'est perfectionnement de nos facultés intellectuelles, morales et phy ques; ce développement implique l'état de société, il est impossi hors du monde. Lié indissolublement à l'humanité, l'homme peut séparer son salut de celui du corps dont il est un membr Pour que son intelligence se développe, pour que ses sentimen s'élèvent, il faut que le milieu dans lequel il vit soit organisé

(1) Les solitaires, dit *Evagre* (Hist. Eccl. I, 21), sont sur la terre comme d morts qui n'ont pas encore de tombeau.

manière à favoriser ses progrès. Perfectionner la société est donc une condition du perfectionnement individuel. Dans cet ordre d'idées, l'homme ne peut pas se replier sur soi-même, se livrer à une conversation solitaire avec Dieu ; il doit entrer en relation avec ses semblables, il doit exploiter la Terre qui lui a été donnée pour séjour. Vivre dans le monde, dans la société, est donc le premier élément du bonheur, du salut individuel.

Tel n'est pas le sentiment du christianisme. Le renoncement au monde est la condition essentielle d'une vie chrétienne : « Tant qu'il nous reste un lien avec le monde, dit saint *Basile*, il nous est impossible d'atteindre à la contemplation de la divinité. Le renoncement est la dissolution des liens de cette vie terrestre et temporaire; c'est seulement quand l'homme sera délivré de tout soin humain, qu'il pourra tourner son âme vers les choses célestes »(1). Nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui comment l'homme peut trouver son salut en dehors des lois de sa nature. Dieu le pousse invinciblement à l'association, et voilà une puissante religion qui lui impose le devoir de s'éloigner de la société. Évidemment une pareille anomalie devait être le résultat de circonstances exceptionnelles. En prêchant le renoncement au monde, Jésus-Christ et ses apôtres avaient en vue le monde tel que le paganisme l'avait fait. Il y avait opposition complète entre le spiritualisme chrétien et le matérialisme antique. Tel est le sens profond de ces paroles de l'Évangile : « *Nul ne peut servir deux maîtres, car ou il aimera l'un et haïra l'autre, ou il sera docile à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon...* »(2). Le monde, au temps de Jésus, était le culte de la matière; pour devenir chrétien, il fallait expier les égarements des sens ou les prévenir ; l'un et l'autre n'était possible qu'en fuyant les séductions d'une société livrée tout entière au plaisir. Écoutons le témoignage de *Grégoire de*

(1) *Basil.*, Regul. fusius tractat. VIII, 3. — L'abbé *Arsène* demandait à Dieu de lui montrer la voie du salut. Une voix lui dit : « Fuis les hommes et tu seras sauvé. » Il répéta sa prière au désert ; il entendit de nouveau une voix disant : « Arsène, fuis, sois dans le silence et le repos » (*Apophtegm. Patr.*, ap. *Coteler.* Monum. Eccl. graec., T. I, p. 353).

(2) *Matthieu*, VI, 24, 21.

Nazianze: « Quelques-uns, pour réparer les fautes qu'ils ont com mises en s'abandonnant à la volupté, se condamnent à des prison étroites et impénétrables aux rayons du soleil, ou s'ensevelissen dans des cavernes. D'autres, pour éviter les occasions d'un plaisi brutal, se confinent avec les bêtes dans les bois et les déserts, où il font comme une espèce particulière d'hommes qui ne connaissent d ce monde que ce qu'ils voient autour d'eux. Quelques autres pou fléchir la miséricorde de Dieu se couvrent de sacs et de cendres fondent en pleurs, ne couchent que sur la terre nue. Que dis-je? y en a que leur zèle porte à une vie si extraordinaire, qu'ils man gent des cendres pétries avec leurs larmes. Quelques-uns, pour s délivrer des dangers de cette vie, y mettent fin par une mort volon taire. Que Dieu, ajoute saint *Grégoire*, pardonne à leur igno rance! » (1)

Le premier organisateur de la vie monastique, *Basile*, était pro fondément pénétré de l'incompatibilité absolue qui existait entre l monde imprégné de paganisme et la vie chrétienne. Il ne voya qu'un moyen d'échapper aux séductions de la matière, c'était d fuir dans un désert : « Les tentations séduisent les hommes pa tous les sens; il faut que nos yeux ne voient plus et que nos yeu n'entendent plus le spectacle des choses humaines. Vainemen essayerez-vous de rester pur; le souvenir de ce que vous avez vu - entendu, vous poursuivra et jetera le trouble dans votre âme. S vous voulez que vos prières soient efficaces, éloignez-vous de société des hommes du monde » (2). Il n'y a rien que *Basile* redou plus pour ses moines que le contact avec le monde. C'est que monde était encore livré au culte de la matière, les moines avaien à peine abandonné le paganisme. *Basile* ne leur permet les voyage qu'avec la plus grande peine, et en leur recommandant une pru dence, une circonspection de tous les instants : « Qu'ils ne sorten plus de leurs cellules, s'ils veulent éviter les embûches de la vo lupté. Le jeune solitaire doit éviter le contact des jeunes gen comme on évite l'approche de la flamme » (3).

(1) *Gregor. Naz.*, Carm. 47 (T. II, p. 106, sq.).
(2) *Basil.*, Regul. fusius tract., VI, 1,
(3) *Basil.*, De renuntiat. sæculi (T. II, p. 206, D; p. 207, A).

Le renoncement au monde ne consistait pas uniquement à fuir la société. A quoi aurait servi cet éloignement, si les chrétiens avaient reproduit dans leur retraite les vices de la société qu'ils quittaient? L'ancien monde reposait sur la famille, sur la propriété et la libre action de l'individu. Confondant la corruption et la décadence de l'antiquité avec les principes de tout état social, les chrétiens rejetèrent la famille, la propriété, la dignité et la liberté individuelles : « Le soldat du Christ, dit saint *Basile*, ne doit être retenu par aucune préoccupation terrestre; il doit être sans famille, sans biens, sans cité. » Quelle sera l'occupation de l'homme ainsi séparé de tout ce qui constitue son existence régulière, habituelle? « Les moines vivront d'une vie spirituelle comme les anges. Toute leur vie sera une prière » (1).

On croirait que l'homme, arrivé à ce point, a atteint les dernières limites du spiritualisme. Cependant dans cette voie du renouvellement, il y a encore des degrés. Le *moine* ne réalise pas l'idéal de la vie chrétienne. Il est séparé du monde, il n'a plus ni parents, ni propriété, il a abdiqué jusqu'à sa personnalité. Mais il vit encore avec ses semblables, il reste attaché à la vie par la terre qu'il cultive, par son corps qu'il nourrit. Pour qu'il devienne ange, il faut qu'il brise ces derniers liens : *l'anachorète* vit seul, dans un sépulcre ou dans un désert; son occupation constante est de tuer le corps, afin d'affranchir l'âme.

N° 1. Les cénobites.

« Les cénobites, dit *Chrysostome*, pratiquent l'égalité, telle qu'on la peut concevoir entre les anges; on ne voit pas les uns dans le malheur, les autres dans la prospérité. Tous vivent dans la même paix, la même joie, la même gloire. Il n'y a parmi eux ni riches ni pauvres; le mien et le tien, cette cause de troubles et de dissen-

(1) *Basil.*, Praevia ascetica institut. c. 2 (T. II, p. 200, A); — *Id.* Serm. de Renuntiat. c. 2 (T. II, p. 204, B); — *Id.* Serm. Ascet. (T. II, p. 320, A, D).

sions, est inconnu; tout est commun, la table, l'habitation, l vêtement. Faut-il s'en étonner, quand tous sont animés de la mêm âme? Tous sont nobles de la même noblesse, libres de la mêm liberté, esclaves de la même servitude. Leurs joies sont commune comme leurs tristesses »(1) Le monachisme pratique l'égalité qu est en germe dans la fraternité chrétienne. Dans le monde aban donné à César, il y a encore des esclaves; dans les monastères toute distinction de rang et de naissance disparaît. « On refuse au esclaves l'entrée dans les légions; les soldats du Christ les reçoivent avec joie »(2). Mais à quel prix le monachisme réalise-t-il l'égalité

Platon, dans ses aspirations vers l'unité, imagine une république, dans laquelle tous les citoyens seront frères. Mais n'aya aucune idée de la véritable égalité, inséparable de la liberté, ne trouve d'autre moyen d'organiser sa cité que d'absorber l'individu dans l'État. Pas de famille, pas de propriété, pas même sentiment individuel. Les monastères réalisent la République Platon. Ce qui domine dans le monachisme, c'est le sacrifice l'individu à la communauté. La propriété est proscrite : « Le cénobite ne doit rien avoir en propre, pas même l'habit qui le couvre(3); c'est au supérieur à distribuer chaque chose suivant l nécessités de chacun »(4). Saint *Benoît* insiste avec vigueur, pour que *le vice de la propriété* ne vienne pas souiller l'intérieur d couvents : « L'un des principaux désordres, dit-il, qu'il faut retrancher du monastère, jusqu'aux plus petites racines, est qu'aucun religieux n'ait rien en propre, ni livre, ni tablette, ni style, en un mot rien du tout. Que toutes choses soient communes à tous, afin que, selon le témoignage du Saint-Esprit dans les Actes *nul se s'attribue rien comme étant à soi propre*. Et si l'on reconnaît que quelque religieux soit porté à ce *détestable vice*, qu'il

(1) *Chrysost.*, adv. oppugnator. vitæ monastic. III, 11 (T. I, p. 84, A, B).

(2) *Nili* Epist. IV, 4.

(3) Pour témoigner qu'ils ne possédaient pas même l'habit qu'ils portaient les moines se servaient alternativement de la même tunique, du même manteau La tunique, le manteau étaient à tous, ou plutôt ils n'étaient à aucun (*Evag* Hist. Eccl., I, 21).

(4) *Basil.*, Serm. Ascet. c. 5 (T. II, p. 322, C; p. 324, B).

soit repris une ou deux fois, et s'il ne s'en corrige pas, qu'il soit châtié. » S'il échappait à un moine de dire *mon* livre, *mes tablettes*, il était sévèrement puni (1). Quelques traits de la vie des saints nous donneront une idée de l'horreur qu'ils éprouvaient pour la propriété privée. Un moine qui ne possédait que le livre des Évangiles, le vendit et en distribua le prix aux pauvres : « J'ai vendu, dit-il, le livre où il est écrit : *Vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres* » (2). L'abbé Sérapion vit la fenêtre d'un solitaire garnie de livres; le solitaire le priant de lui dire quelque chose pour son instruction, il lui répondit : « Que vous puis-je dire à vous qui avez pris le bien des veuves et des orphelins et qui l'avez mis à votre fenêtre » (3) ?

Comment les cénobites auraient-ils quelque chose en propre, alors qu'il ne leur est pas même permis d'avoir en leur puissance « leur corps ou leur volonté » (4)? La personnalité humaine est sacrifiée, anéantie. On croyait en cela imiter le Sauveur qui, étant dans la forme de Dieu, s'annihila, comme dit l'apôtre, jusqu'à la forme d'esclave. L'obéissance absolue « est de l'essence de la vie cénobitique. » L'ascète ne peut jamais avoir un instant de spontanéité. User de sa propre volonté, agir d'après son libre arbitre, est *une chose contraire à la saine raison* (5). A en juger par quelques traits de la vie des solitaires, il ne restait plus aux saints un vestige de dignité. *Cassien* vint un jour visiter un monastère d'Égypte, en compagnie d'un grand nombre d'étrangers. Le supérieur qui s'occupait à faire servir à manger à ses hôtes, voulut leur donner en même temps un enseignement. Il se retourne vers un des cénobites et lui applique, sur un léger prétexte, un si violent soufflet, que le bruit, dit le narrateur, en retentit jusqu'aux tables les plus éloignées. Non-seulement le moine ne laissa apercevoir sur son visage aucun symptôme de révolte ou de mécontentement, mais on n'y vit pas même un signe de confusion pour une correction si

(1) *Règle de saint Benoit*, ch. 33. — *Cassian.*, Institut. IV, 13.
(2) *Socrat.*, Hist. Eccl. IV, 23.
(3) *Apophtegm. Patrum*, ap. *Coteler.*, Monum. Eccl. graec., T. I, p. 687.
(4) *Règle de saint Benoit*, ch. 33.
(5) *Basil.*, Constit. Monast. c. 19, 27. — *Basil.*, Regul. brev. 123.

imprévue et si injurieuse en présence d'une si grande multitude d'inconnus(1). Cela s'appelle de l'humilité !

Platon veut que ses citoyens s'aiment comme des frères, afin que toute la cité ne soit qu'une belle harmonie. Les Pères de l'Église se révoltent contre le moyen que le grand philosophe imagina pour fonder la fraternité. Ils ne réfléchissent pas que le monachisme tend au même but, et qu'il cherche à l'atteindre par une abdication des sentiments humains, aussi condamnable que la communauté des femmes. Toute relation de famille est proscrite. Les moines ont pour parents leurs pères spirituels en Jésus-Christ, pour frères ceux qui ont reçu le même Esprit(2). Quant à la parenté selon la chair, ils doivent la repousser, à l'exemple du Sauveur; saint Basile a presque honte de ces liens charnels(3). Les moines mettaient une dureté révoltante à observer ces préceptes. Un tribun militaire servant en Égypte abandonna sa femme et un jeune enfant, pour se retirer au désert. Après y avoir passé quatre années dans le jeûne, et les macérations, il eut des remords; il pensa à sa femme, à son fils : ne ferait-il pas une chose plus agréable à Dieu, en travaillant au salut de toute une famille, que de rester seul au désert, exclusivement occupé de soi-même? Il voulut retourner auprès des siens. Les moines virent dans ce dessein si naturel, si légitime, une inspiration de Satan. Ils exorcisèrent le malheureux père de famille et le contraignirent de rentrer dans sa cellule (4).

Les moines étaient conséquents, leur dureté était inspirée par la charité chrétienne : « Songer à ses parents, se souvenir de ses anciennes affections, c'est se rendre indigne du royaume des cieux »(5). Entretenir une correspondance avec sa famille, était un crime : « De quoi vous sert, dit saint *Nil* à un moine, d'avoir mené une vie si pénible dans la solitude et dans les plus grandes austérités, puisque vous ne laissez presque passer aucun jour

(1) *Cassian.*, Collat. XIX, 1.

(2) *Basil.*, Regul. fusius tractat. VIII, 1.

(3) *Basil.*, Regul. brev. 190 : *συγγένειαν τὴν κατὰ σάρκα ἐπαισχύνεται.*

(4) *Sulpic. Sever.*, Dialog. I, 15.

(5) *Cassian.*, Instit. IV, 36 : « Cave ne parentum, ne affectionis pristinae recorderis et regno caelorum aptus esse non possis. »

ans vous entretenir par lettres avec vos proches, vous éloignant le la voie de la perfection par l'amour trop ardent que vous avez pour vos parents? » Ailleurs *Nil* écrit à un solitaire : « Ne savez-vous pas que c'est un piége de Satan, d'être trop attaché à ses proches? S'ils ont besoin de votre secours, comme vous le dites, faites leur du bien comme à des pauvres qui ne seraient pas vos parents »(1). Les plus saints allaient jusqu'à refuser de voir leur mère mourante (2).

Là ne s'arrête pas le sacrifice des affections dans le sein du monachisme. L'homme éprouve un besoin irrésistible d'aimer et d'être aimé. Séparé de sa famille, ne pouvant pas s'en créer une, le moine se sent attiré vers ceux de ses frères qui sympathisent avec lui. Ces liaisons sont sévèrement proscrites. Il y a quelque chose de révoltant dans cette règle; cependant elle vient d'un homme de cœur, de saint *Basile*. C'est par un excès de charité qu'il défend l'amitié à ses moines : « La loi de charité ne permet pas, dit-il, qu'il y ait des affections particulières entre les religieux : elles troubleraient l'harmonie générale. Nous devons avoir pour nos semblables l'amour que l'homme a pour toutes les parties de son corps; il ne fait aucune différence entre ses membres, parce que la santé de chacun est nécessaire à la santé de tous; de même nous devons avoir une égale affection pour tous nos frères. Témoigner une préférence à l'un, c'est faire injure aux autres, puisque c'est montrer qu'on ne les aime pas comme on devrait les aimer. De là des jalousies, des haines, des dissensions. » *Basile* veut donc que tous les cénobites s'aiment également. Que si un moine témoigne plus d'amitié, soit à un frère, soit à un parent, il doit être puni, comme ayant fait outrage à la communauté (3).

Ainsi abdication de tout lien de famille et d'amitié, rien de propre, pas même la dignité de la personne, pas même l'amour, telles sont les conditions de la perfection chrétienne. Que devient dans cet isolement la charité, cette loi fondamentale de l'Évangile?

(1) *Nili* Epist. II, 66; III, 290.
(2) Voyez plus haut, p. 145, 146.
(3) *Basil.*, Serm. Ascet. V (T. II, p. 322, C; p. 325, A, B).

Nous reconnaissons que la charité animait les *Basile* et les *Chrysostome*, ces ardents propagateurs du monachisme. La vie du monde était une source de dissensions, au milieu desquelles l'amour était impossible; les âmes aimantes se sentaient attirées dans la solitude où rien ne troublait leurs aspirations vers un Dieu d'amour(1). C'est comme œuvre de charité que *Basile* ordonne le travail aux cénobites : « On ne doit pas travailler pour soi, pour augmenter son aisance et ses jouissances; cet égoïsme est condamné par Jésus-Christ; mais on doit travailler pour soulager les indigents »(2).

Admettons que les ordres monastiques soient restés fidèles à cet esprit de bienfaisance, toujours est-il que la charité véritable, cet amour ardent qui se préoccupe du salut des hommes, ne pouvait guère trouver place dans des sociétés dont la tendance était l'isolement physique et moral, la conversation solitaire de l'âme avec Dieu. L'humeur antisociale du monachisme éclate chez les anachorètes. Ils donnaient la préférence à la vie contemplative sur l'exercice des vertus chrétiennes. Ils avouaient que celui qui exerce la charité, l'hospitalité, est un homme de bien; mais il reste toujours occupé de choses terrestres. Il est plus grand celui qui, abandonnant le monde, ne vit qu'en Dieu(3). Pour avoir une idée des excès auxquels conduit la conception chrétienne de la vie, il faut suivre les anachorètes dans leurs déserts.

N° 2. Les anachorètes.

« La dévotion des moines égyptiens, dit *Fleury*, était du même goût que les pyramides »(4). Il y a, en effet, de la grandeur, de l'héroïsme dans la vie des solitaires d'Égypte; nous comprenons qu'elle ait inspiré des éloges enthousiastes : « Sous *Paul*, *Antoine*

(1) *Chrysost.*, Homil. 78 in Johann., § 1 (T. VII, p. 464. B, C) : ἐπειδὴ γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων φιλονεικία πολλὰς ποιεῖ τὰς ἔριδας· διὰ τοῦτο ἐκ μέσου γενόμενοι, τὴν ἀγάπην γεωργοῦσι μετ' ἀκριβείας πολλῆς.

(2) *Basil.*, Regul. fusius tractat. 37, 1; 42, 1.

(3) *Pallad.*, Hist. Lausiac. c. 46.

(4) *Fleury*, Discours ecclésiastiques, VIII (T. I. p. 153).

et *Pacôme* parurent ces saints de la Thébaïde, qui remplirent le Carmel et le Liban des chefs-d'œuvre de la pénitence. Une voix de gloire et de merveille s'élève du fond des plus affreuses solitudes. Des musiques divines se mêlaient au bruit des cascades et des sources; les séraphins visitaient l'anachorète du rocher, ou enlevaient son âme brillante sur les nues... Les cités jalouses virent tomber leur réputation antique : ce fut le temps de la renommée du désert » (1). Voyons ces héros de la pénitence à l'œuvre; la réalité donnera bien des ombres au tableau poétique de *Chateaubriand.*

Nous avons dit que l'existence des anachorètes se lie au dogme oriental de la déchéance de l'homme. Tous les solitaires d'Égypte n'avaient pas conscience de la philosophie à laquelle ils se rattachaient, mais tous témoignaient par leurs pénitences tant admirées, que pour eux le corps était le siége du mal; ils cherchaient à briser dès cette vie les liens qui unissent l'âme à la matière. Pour atteindre ce but impossible, ils faisaient une guerre implacable au corps; ils ne se bornaient pas à le dompter, leur désir eût été de l'anéantir. Ils lui refusaient la satisfaction des besoins les plus légitimes, la nourriture et le sommeil. C'est par la destruction de l'instinct de la nourriture que commençait leur réforme. Afin de tarir la source des passions, ils exténuaient le corps par l'abstinence. Ils vivaient uniquement de pain desséché et d'eau. Beaucoup ne mangeaient qu'une ou deux fois la semaine; les conditions du climat favorisaient cette abstinence fabuleuse. Une nourriture qui avait besoin de préparation paraissait encore trop recherchée. Les *solitaires paissants, pasteurs* ou *brouteurs*, demeuraient sur les montagnes, sans aucune habitation; ils ne mangeaient ni pain, ni aucun aliment qui eût passé par le feu; lorsque le temps de leur repas était venu, ils s'en allaient avec une serpette sur la montagne, et mangeaient ou plutôt broutaient l'herbe; de là leur nom (2). Singulière contradiction de l'esprit hu-

(1) *Chateaubriand,* Génie du Christianisme.

(2) *Sozomen.*, Hist. Eccl. VI, 33. — *Ephraëm*, Serm. in Patr. defunct., (T. I, p. 176, A; 178, F).

main! Les solitaires dédaignaient de vivre comme les hommes; voulaient déjà dans ce monde se rapprocher de l'existence angé que; et voilà qu'ils retombaient au niveau des brutes! *Evag* grand admirateur de la vie monastique, fait lui-même cette com raison, sans s'apercevoir combien elle contraste avec son admi tion. Il ajoute que les *moines paissants* avaient beauconp c façons extérieures des bêtes; dès qu'ils voyaient un homme, s'enfuyaient; si on les poursuivait, ils s'échappaient avec u vitesse incroyable, et se cachaient dans des lieux inaccessibles (

Le besoin du sommeil tourmentait les solitaires plus encore q la nécessité de se nourrir. Comment échapper aux séductions la nature animale, lorsque le libre arbitre s'éteint? C'était le m ment de leurs combats contre les démons. En se livrant au repo les malheureux croyaient ouvrir la porte de l'âme aux envoyés d l'enfer. Le monde avec ses joies les poursuivait dans leurs songe Saint *Macaire* tenta de dompter la nature; il resta, dit-on, vin jours sans dormir; mais son cerveau en feu lui annonçant les appr ches de la folie, il dut s'arrêter. C'était une pratique commune c ne dormir que debout ou assis, comme par surprise et malgré so Il y avait de vieux solitaires qui, depuis leur jeunesse, n'avaie pas étendu une seule fois leurs membres sur le sol. Tel était sai *Dorothée*. Un jour que Pallade, touché de compassion, l'engageait se coucher un instant par terre : « Si tu peux persuader aux ang de dormir, répondit l'anachorète, tu le persuaderas aussi à u homme qui recherche la vertu »(2).

L'hostilité contre le corps n'était qu'une suite de la réprobatio du monde et de la vie. Les *cénobites* se séparaient de la société, e s'enfermant dans leurs cellules solitaires. Cette séparation ne su fisait pas aux *anachorètes;* ils fuyaient jusqu'aux séductions de l nature inanimée; il leur fallait une solitude affreuse, le désert, l néant de toute vie. Écoutons un habitant de ces tristes demeure *Cassien*, ne pouvant supporter cette mort anticipée, alla tout e

(1) *Evagr.*, Hist. Eccl. I, 21.

(2) *Apophtegm. Patrum*, ap. *Coteler.*, Monument. Eccl. graec., T. I, p. 406. *Sozomen.*, Hist. Eccl. VI, 29.

larmes demander à un vieil anachorète la force de ne pas fuir. « Nous savons, lui dit le vieillard, qu'il y a dans notre pays des solitudes, où l'abondance des fruits, la ressource des jardins, la fécondité de la terre, nous permettraient de vivre agréablement; mais nous sommes retenus par la crainte qu'on puisse nous appliquer le reproche adressé au riche dans l'Évangile : *tu as reçu la consolation dans ta vie*. C'est pourquoi, rejetant avec mépris ces choses parmi les autres voluptés du monde, et ne nous délectant que de ces horreurs, nous préférons à toutes les délices, les effroyables immensités de ces déserts, et mettons l'amertume de nos sables au-dessus de toutes les richesses des champs; car nous n'avons en vue que les biens éternels de l'esprit et non les avantages passagers de notre corps »(1).

Si l'on veut se faire une idée de la fausse voie dans laquelle l'amour de la vie solitaire engagea la chrétienté, il faut lire l'*Éloge du Désert*, par saint *Eucher*, évêque de Lyon au Ve siècle(2). L'auteur renverse pour ainsi dire l'ordre de la création : « Dieu se manifeste moins dans la nature vivante, que dans les déserts. C'est là qu'il est apparu aux prophètes et qu'il a conversé avec eux. Le désert est le vrai temple de Dieu. C'est là que Jésus-Christ lui-même s'est retiré pour prier; c'est là qu'il a vaincu le démon. Les hommes reprochent au désert d'être stérile; c'est au contraire là que se trouve la vraie fécondité. N'est-il pas le siége de la foi? l'arche de la vertu? le sanctuaire de la charité? le trésor de la piété? le réservoir de la justice? » Ainsi pour réaliser l'idéal de la vie chrétienne, il ne suffit pas de combattre et de détruire la nature humaine; on doit encore changer la nature extérieure, remplacer la terre riante et féconde par un désert de sables! Le désert même avait encore trop de séductions! Les solitaires se reprochaient comme un crime le plaisir qu'ils trouvaient à considérer la beauté du ciel et des astres. Saint *Eusèbe* trouva le moyen d'empêcher ses yeux de s'étendre au delà de l'étroit sentier qui conduisait à son oratoire. Il ceignit ses reins avec une ceinture de fer, puis il mit

(1) *Cassian.*, Collat. XXIV, 2, 3.
(2) *Bibliotheca Maxima Patrum*, T. VI.

un gros collier à son cou, et l'attacha à cette ceinture avec u chaîne; il était contraint par là à regarder toujours vers terre (1) !

Le renoncement au monde est le fondement de la vie *cénobitiq* Des cellules séparent l'homme de l'homme et isolent les habitai des monastères. Ils méprisent tous les intérêts, toutes les occup tions, toutes les affections de ce monde; la gloire, l'ambitio l'amour sont proscrits comme des crimes. Cet isolement moral suffit pas à l'*anachorète*; il lui faut la solitude absolue. Il évi même le commerce de ses compagnons: « Les solitaires fuient l hommes, dit le moine *Théodore*, parce qu'ils craignent que le pr texte de la compassion et de la civilité ne les empêche d'être vrais moines. » Celui qui recherche la compagnie des hommes, « un autre solitaire, n'est pas digne de recevoir la visite des anges(A ce compte, l'homme devient un loup pour l'homme : « Les bê sauvages, dit saint *Nil*, sont moins nuisibles aux saints que société de leurs semblables » (3).

Quel est le but, l'occupation de cette existence solitaire? L'à et Dieu (4). L'idéal que les plus saints anachorètes poursuive c'est de n'avoir d'autre pensée que cette contemplation. « Une fo dit saint *Macaire*, je résolus de maintenir de telle sorte mon esp pendant cinq jours que rien ne le pût détacher de Dieu, et qu'il pensât absolument à aucun autre objet; l'ayant ainsi arrêté, fermai ma cellule, afin de n'être dérangé par personne. Alors je commençai, ordonnant à mon âme et lui disant : Veille main nant à ne pas descendre du ciel; tu t'y trouves avec les anges, archanges, toutes les puissances supérieures, les chérubins, séraphins et avec Dieu, leur créateur commun; tiens-toi do

(1) *Theodoret.*, Histor. relig. c. 4 (T. IV, p. 797).

(2) *Apophtegm. Patrum.*, ap.*Coteler.*, Monum. Eccl. graec.,T. I, p. 454, sq *Sulpic. Sever.*, Dialog. I, 11.

(3) *Nili*, De monast. exercit. c. 61.

(4) *Cassian.*, Collat. X, 7 : « Hic finis totius perfectionis est, ut eo usque ex nuata mens ab omni situ carnali ad spiritualia quotidie sublimetur, donec om ejus conversatio, omnis voluptatis cordis una et jugis efficiatur oratio. » *Id.*, 1 2 : « Omnis monachi finis ad jugem atque indisruptam orationis perseveranti tendit.... »

ferme; ne descends pas et ne tombe dans aucun souvenir de ce monde. Mais quand j'eus persévéré dans cet état deux jours et deux nuits, le démon entra dans une telle irritation contre moi, qu'il se changea en flamme et mit en feu tout ce qui était dans ma cellule, au point que la natte, sur laquelle j'étais, brûlait et qu'il me semblait être moi-même tout en feu. Enfin, la terreur me gagnant, je renonçai à mon dessein le troisième jour, et ne pouvant plus maintenir plus longtemps mon esprit sans distraction, je redescendis à la contemplation de ce monde » (1).

Ce que les solitaires prenaient pour l'œuvre du démon, était l'effet inévitable des lois de notre nature. La concentration de l'esprit sur lui-même, la conversation avec Dieu, ne saurait être l'occupation constante et exclusive de l'homme. En voulant dépasser les bornes de l'humanité, les solitaires allaient droit à la folie. L'expérience des plus forts, des plus saints, atteste qu'ils poursuivaient une œuvre impossible; ils méconnaissaient le lien qui les attachait à leurs semblables; ils oubliaient que la société est le milieu dans lequel nous devons vivre, que nous ne pouvons connaître Dieu et nous rapprocher de lui que par le spectacle de la nature et par le commerce des hommes (2).

§ III. *Critique du Monachisme.*

Une protestation non interrompue accompagne le monachisme depuis son origine jusqu'à sa décadence. Les anciens, dont l'existence se passait dans la cité, ne comprenaient rien à la folie de ces hommes qui préféraient les déserts à la société humaine. Et puis les moines étaient les adversaires les plus acharnés du paganisme; faut-il s'étonner si leurs ennemis leur prodiguaient le sarcasme et

(1) *Pallad.*, Hist. Lausiac.

(2) Comparez sur la vie des anachorètes : *Jouffroy*, Cours de droit naturel, T. I, 5e leçon; — *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VII, p. 148 et suiv.

le mépris? « Voyez les destructeurs de nos temples, s'écrie *Libanius;* ce sont des hommes vêtus de robes noires qui mangent plus que des éléphants, qui demandent au peuple du vin pour les chants, et cachent leur débauche sous la pâleur artificielle de leur visage » (1). « Il y a une race appelée moines, dit *Eunape;* hommes par la forme, pourceaux par la vie, ils font et se permettent d'abominables choses... Quiconque porte une robe noire et présente au public une sale figure, a le droit d'exercer une autorité tyrannique » (2). Un poëte gaulois adresse, dès le IVe siècle, aux moines des reproches qui rappellent les plaisanteries de Voltaire : « Sur la haute mer s'élève l'île de Capraria, souillée par des hommes qui fuient la lumière. Eux-mêmes se sont appelés moines, parce qu'ils aspirent à vivre sans témoins. Ils redoutent les faveurs de la fortune, parce qu'ils n'ont pas la force de braver ses rigueurs, ils se font malheureux de peur de l'être. Rage stupide d'une cervelle dérangée! S'épouvanter du mal et ne pouvoir souffrir le bien! Leur sort est de renfermer leurs chagrins dans une étroite cellule, et d'enfler leur triste cœur d'une humeur atrabilaire » (3).

Dans le sein même du christianisme, il se manifesta une violente aversion pour les moines. On regardait leurs austérités comme une espèce de folie. On employait la force et les menaces pour détourner de la vie monastique ceux qui voulaient l'embrasser. De chrétiens s'emportaient jusqu'à dire que « de voir des hommes d'une condition libre, d'une naissance illustre, choisir un genre de vie si dur et si austère, cela seul était capable de les faire renoncer à la foi et sacrifier au démon » (4). Les protestants eurent des précurseurs dès le IVe et le Ve siècle. Des moines ébranlèrent le monachisme dans son fondement, en soutenant que le mariage est aussi saint que la virginité, et que la vie ascétique n'a aucune supériorité sur l'existence séculière. Ces attaques se renouvelèrent avec plus

(1) *Liban.*, pro templis (T. II. p. 164, éd. Reiske).

(2) *Eunap.*, Vita Aedes., p. 65 (édit. de Cologne de 1616).

(3) *Rutil.*, Itinerar. I, 439-448.

(4) *Chrysostom.*, adv. oppugnator. vitae monast. I, 2 (T. I, p. 46). — Saint *Nil* avoue que les moines étaient l'objet de la risée publique (De Monast. exercit. c. 22).

de violence après la réformation. Le monachisme dégénéré méritait les reproches des protestants. L'institution même s'écroula sous les coups de la philosophie du XVIIIe siècle : elle n'inspirait plus que le dégoût. Écoutons un penseur chrétien : « Je m'attendris, dit *Herder* (1), sur cette douce solitude des âmes qui, lasses du joug et de la persécution des hommes, trouvent en elles-mêmes le repos et le ciel... Mais que notre mépris n'en soit que plus profond pour cet isolement né de l'orgueil et de l'égoïsme qui, fuyant la vie active, place le mérite dans la contemplation et la pénitence; se repaît de fantômes, et loin d'éteindre les passions, fomente la plus vile de toutes, un indomptable et misérable orgueil. » L'historien philosophe s'indigne en songeant à ces hommes qui dédaignent d'être citoyens de la terre et qui repoussent les dons les plus précieux de la nature, raison, talents, amitié, sentiments sacrés de père, d'époux, de fils : « Maudites soient, s'écrie-t-il, les apologies que d'aveugles interprètes de l'Écriture ont si imprudemment faites du célibat et de la vie contemplative! Maudites les fausses impressions qu'une éloquence fanatique peut encore laisser à la jeunesse, après avoir si longtemps égaré et bouleversé l'intelligence humaine! »

Herder ne se doutait pas qu'en faisant cette critique amère du monachisme, il réprouvait tout le christianisme historique, y compris les conseils ou les préceptes de perfection que Jésus-Christ donne à ses disciples. Il n'y a point d'excès dans la vie monastique qui ne s'autorisent de l'exemple du Fils de Dieu ou de son enseignement. L'existence des anachorètes nous paraît aujourd'hui le comble de la folie; cependant, d'après le sentiment unanime des Pères de l'Église, les anachorètes réalisent l'idéal de la perfection chrétienne. *Cassien*, le théoricien du monachisme occidental, préfère la vie des anachorètes à celle des cénobites, comme étant plus parfaite (2). Saint *Jérôme* enseigne qu'elle est le comble de la perfection monastique (3). Saint *Benoit*, l'organisateur des monastères, avoue que la vie *cénobitique*, dont il trace les règles, n'est *qu'un*

(1) *Herder*, Idées, XVII, 3.
(2) *Cassian.*, Collat. XVIII, 6.
(3) *Hieronym.*, Epist. 95 ad Rustic. (T. IV, P. 2, p. 773).

petit commencement de vie chrétienne, un apprentissage qui conduit à une vie plus parfaite : « Quand les anachorètes, après avoir passé par une longue épreuve dans un monastère, et après avoir fait la guerre au diable, en le combattant avec leurs frères comme en un corps d'armée, se trouvent assez forts par le secours de la grâce du ciel, ils se retirent dans un désert, où ils entreprennent, sans assistance ni consolation de personne, un combat de main à main et comme un duel spirituel contre les vices de la chair »(1). Saint *Basile* est le seul qui ait fait une vive critique de la vie des anachorètes; mais cette opinion est tellement contraire au sentiment général de l'Église qu'on a soutenu que l'ouvrage qui porte son nom est apocryphe(2). Et ce n'est pas sans raison, car la critique du Père grec s'adresse au monachisme en général autant qu'à l'existence exceptionnelle des anachorètes. Nous lui laissons la parole :

« L'isolement absolu est contraire aux desseins de Dieu. En effet, l'homme est organisé de manière à ne pouvoir se passer du secours de ses semblables, même pour les plus simples besoins de la vie. Nous sommes nécessaires les uns aux autres; Dieu l'a voulu ainsi, pour nous forcer à nous réunir, à nous associer. La vie solitaire, en repliant chaque individu sur lui-même, mutile la nature. Elle est aussi en opposition avec la loi fondamentale prêchée par Jésus-Christ. La charité, dit saint *Paul*, ne cherche point son intérêt. Et que font les anachorètes, sinon concentrer toute leur activité sur eux, sans prendre souci de leurs semblables? Ce n'est pas ainsi qu'agissait l'apôtre; il ne poursuivait pas son avantage particulier, mais celui de tous. Que devient la solidarité humaine dans la voie solitaire du désert? Il est écrit que nous sommes tous un corps, dont Jésus-Christ est la tête, dont les fidèles sont les membres. Si chacun de nous se retire dans la solitude, pour s'y livrer au travail de son salut, comment, ainsi divisés, formerons-nous un seul corps? comment nous réjouirons-nous avec celui qui est comblé des dons du Seigneur? comment souffri-

(1) *Benoit*, Règle, ch. 73, ch. I.
(2) *Tillemont*, Mémoires, Notes sur *Basile*.

rons-nous avec celui qui souffre? Dieu a donné à chaque homme un don particulier: l'un reçoit la sagesse, l'autre, la science: celui-ci la foi, celui-là la prophétie. Est-ce pour l'avantage exclusif de chaque individu que Dieu a ainsi distribué ses grâces? ou n'est-ce pas plutôt afin que les dons de chacun profitent à tous? » *Basile* tient compte du sentiment qui poussait les chrétiens au désert : « Ils croient que dans la solitude, ils pourront travailler avec plus de fruit à leur perfectionnement. Ils ne voient pas que, séparés de leurs semblables, ils ne parviennent pas même à connaître leurs défauts, encore moins à s'en corriger. S'ils font une chute, qui les relevera? Comment exerceront-ils les vertus qui distinguent le chrétien? L'anachorète pratiquera-t-il l'humilité, lorsqu'il n'y a personne dont il puisse se déclarer l'inférieur? Sera-t-il compatissant, après qu'il aura fui le spectacle des douleurs humaines? S'exercera-t-il à la patience, quand rien ne s'oppose à sa volonté? Toute la perfection du solitaire consistera donc en une vaine théorie, semblable à celui qui, savant en architecture, n'a jamais mis la main à l'œuvre! Est-ce là ce que Jésus-Christ demande à ses disciples? Est-ce ainsi qu'il a vécu? Il a passé dans ce monde, en faisant du bien à tous. Au lieu d'imiter son exemple, les anachorètes se mettent dans l'impossibilité de faire du bien à personne. Quel est le terme de cette existence occupée du soin exclusif de son salut? A force de travailler sur soi-même, sans contrôle, le solitaire finit par s'imaginer qu'il a atteint la perfection, objet de tous ses vœux. Jésus-Christ nous enseigne que la loi des lois, c'est la charité, c'est-à-dire l'abnégation de la personnalité. La vie des anachorètes aboutit au plus monstrueux égoïsme »(1).

Il est inutile d'insister sur les vices du monachisme, la conscience humaine a prononcé depuis longtemps. L'homme n'est pas créé pour la solitude, mais pour la société, parce que ce n'est que dans la société qu'il peut développer ses facultés. C'est aussi dans la société que les grands dogmes de l'Évangile, la fraternité et la charité doivent se réaliser. En vain le christianisme a essayé de les pratiquer dans les monastères : l'égalité absolue qu'il voulait établir

(1) *Basil.*, Regul. fusius tractat. VII.

était viciée, parce qu'elle ne tenait aucun compte de la liberté de l'individualité humaine. Le monachisme absorbe l'individu au profit de la communauté, comme les écoles socialistes l'absorbe au profit de l'État. L'histoire du monachisme est la condamnati de ces fausses doctrines qui toutes mutilent l'homme et l'hum nité. Plaçons notre idéal plus haut; ne répudions pas l'égalité, fraternité, la charité chrétiennes; inspirons-nous du sentime des *Basile* et des *Benoit*, mais donnons également satisfaction une nécessité tout aussi impérieuse de notre nature, la liberté.

§ IV. *Mission du Monachisme.*

Le monachisme est tombé, parce que la conscience humaine réprouve. Faut-il donc joindre nos malédictions à celles de Herder Nous ne maudirons pas même les essais stériles qu'on fait pou rendre la vie à une institution morte. La philosophie de l'histoir ne doit pas maudire, mais expliquer. Flétrir le monachisme, ce serait flétrir le christianisme lui-même, puisqu'il a été une tentative de réaliser l'idéal de la vie chrétienne. Si le christianisme a eu une haute mission, il est impossible que le monachisme n'ai été qu'une œuvre de corruption et de folie.

Le monde ancien était usé, pourri. Une corruption monstrueus minait les peuples et semblait les conduire à une mort prochaine Jésus-Christ leur apporta la parole de vie; mais pour les retrempe dans la foi, il fallait les ramener à la vertu. La prédication évan gélique pouvait renouveler quelques âmes d'élite; elle avait pe d'action sur la généralité des hommes rassasiés de dogmes, d superstitions et de doctrines. Il n'y avait que le spectacle de la vie telle que l'Évangile la prêche, qui fût capable d'opérer une violent réaction. Des saints, vivant dans le désert d'une vie toute spiri tuelle, tandis que, autour d'eux, la société était livrée au cult de la matière, devaient frapper vivement les esprits. Car, a milieu d'un monde sans foi, les hommes éprouvaient le besoi d'une existence autre que celle des sens. Les anachorètes et le

moines furent un instrument dans les mains de la Providence pour la conversion des païens. *Syméon* le Stylite, immobile sur sa statue, a l'air d'un insensé(1), mais sa folie avait quelque chose de divin. Cette vie de privations, cette existence extraordinaire eut plus de retentissement que l'éloquence des *Grégoire* et des *Chrysostome* : du fond de l'Orient, les peuples accouraient pour le voir et pour l'entendre, et ils se convertissaient à sa voix(2). « Les princes, dit *Théodoret*, changent parfois l'empreinte de leurs monnaies; choisissant tantôt des lions, tantôt des anges ou des étoiles, ils cherchent à relever la valeur de l'or par ces images. Ainsi, Dieu a voulu que la piété prît une forme nouvelle et extraordinaire, moins pour l'édification des fidèles que pour frapper d'admiration les peuples païens. »

Le mysticisme est l'écueil de la vie monastique. Il dominait parmi les anachorètes et les moines de l'Orient. Ils renonçaient au monde sous l'influence d'un spiritualisme excessif; ils cherchaient la solitude absolue, pour se livrer à une vie toute contemplative. En passant en Occident, le monachisme changea de caractère, sinon en théorie, du moins en fait. Saint *Syméon* est l'idéal du moine d'Orient. Saint *Prosper* d'Aquitaine blâme vivement ceux qui désertent la société pour se livrer dans un doux loisir aux jouissances de la contemplation(3). Tandisque les solitaires d'Égypte repoussaient le développement de l'intelligence, les monastères de l'Europe devinrent un foyer de science et de philosophie. Pour les solitaires de l'Orient, le travail corporel n'était qu'un dérivatif des passions; les plus saints le fuyaient comme une attache du corps. Les moines de l'Occident ouvrirent les forêts des Gaules et de la Germanie à la culture; à leur suite le christianisme envahit le monde.

(1) *Mosheim* (Hist. Eccl., Ve siècle) et *Henke* (Geschichte der cristlichen Kirche, T. I, p. 359) le traitent de fou.

(2) Il convertit les Libaniotes et les Arabes; il amena au christianisme un grand nombre de Persans, d'Arméniens, d'Ibériens, de Lazes, habitants de la Colchide. *Théodoret* rapporte comme témoin oculaire que les Arabes accouraient par milliers pour recevoir sa bénédiction (Hist. relig. c. 26, T. III, p. 883. — *Fleury*, Hist. Eccl. XXIX, § 8).

(3) De vita contemplativa, II, 28 (Bibliotheca Maxima Patrum, T. VIII, p. 80).

Ces différences entre le monachisme d'Orient et le monachisme d'Occident, sont un témoignage de l'influence que la race exerce sur la religion. Ce n'est évidemment pas au christianisme qu'il en faut faire honneur. Les conseils de perfection restèrent les mêmes: le spiritualisme évangélique fut en Europe ce qu'il avait été en Égypte. Si donc le monachisme se modifia dans le monde oriental c'est par une autre influence que celle de l'Évangile. Le génie contemplatif qui distingue les nations orientales manque aux peuples européens. Ce furent les tendances de l'esprit occidental qui transformèrent le monachisme.

Il faut donc rapporter aux Germains, plutôt qu'aux moines, le défrichement de l'Europe et le mouvement scientifique qui se produisit au moyen-âge. Quant au monachisme, considéré dans son essence, il repose sur une fausse conception de la vie et il a contribué à propager l'erreur qui lui sert de principe. Le renoncement au monde se comprend, comme transition d'un ordre social à un autre; mais comme tel, il n'a qu'une valeur transitoire. Le christianisme en fit l'idéal de la vie; il détacha les hommes de la société pour laquelle ils sont nés, dans laquelle seule ils peuvent remplir leur vocation. Il est vrai que le monde, quoique livré à lui-même subit l'influence des sentiments chrétiens, mais ce fut sans le concours actif de la religion; il y a plus, l'Église, en se mêlant des choses de la terre, était infidèle à sa doctrine. Aujourd'hui que les sociétés cherchent à réaliser les grands dogmes du christianisme dans l'ordre politique, l'Église se tient à l'écart. Si quelques voix s'élèvent dans son sein pour se joindre au mouvement qui entraîne le monde, on les désavoue, on les réduit au silence. L'Église continue à prêcher un spiritualisme exclusif. Il est temps de mettre un terme au dualisme de l'esprit et de la matière. L'homme est un, la société est une, le monde est saint; il ne faut pas le déserter, le livrer à lui-même, l'abandonner à la force brutale; il faut y rester pour le diriger et le perfectionner.

LIVRE IV.

LE DROIT DES GENS.

CHAPITRE I.

L'IDÉE DU DROIT DES GENS ET LE CHRISTIANISME.

I.

L'antiquité n'a pas eu de droit des gens. Il ne peut y avoir de droit entre les peuples que si on leur reconnaît une même nature. Or les anciens n'avaient pas conscience de l'unité humaine. La division régnait partout. Il y avait autant de dieux que de nations et de cités, et ces dieux étaient ennemis. Un abîme séparait l'homme libre de l'esclave. On haïssait l'étranger comme ennemi, ou on le méprisait comme barbare. La guerre était l'état naturel des peuples, elle sévissait jusque dans l'intérieur des cités, entre les classes. Dans les relations internationales, la force dominait (1). L'on a cru que le christianisme changea fondamentalement cet

(1) *Lactant.*, Divin. Instit. V, 15 : « Ubi non sunt universi pares, aequitas non est, et excludit inaequalitas ipsa justitiam, cujus vis omnis in eo est ut pares faciat eos qui ad hujus vitae conditionem pari sorte venerunt.... Quare neque Romani neque Graeci justitiam tenere potuerunt, quia dispares multis gradibus homines habuerunt. »

ordre de choses : « En faisant de l'unité de Dieu un dogme, dit-o il éleva l'unité humaine à la hauteur d'une croyance religieu La fraternité des hommes est inconciliable avec l'esclavage. Si l peuples sont membres de la grande famille de l'humanité, la gue entre frères est presque un crime; une bienveillance générale et paix doivent être les bases d'une politique chrétienne. »

Est-il vrai que l'idée du droit international date du christ nisme? Pour peu que l'on réfléchisse aux tendances des premi chrétiens, à leur dédain de la vie politique, à leur spiritualis exalté, à leur croyance que la fin du monde était proche, on d se dire qu'il est absurde de chercher les bases du droit interr tional dans une religion qui prêchait que d'un jour à l'autre monde allait finir, qu'il fallait déserter la société et ses intérê pour ne songer qu'à la mort. Il y a plus, même en considérant christianisme comme l'inauguration d'une nouvelle ère de l'hun nité, l'on a tort d'y chercher les bases d'un nouvel ordre politiq Ce qui trompe les écrivains modernes, c'est qu'ils voient da l'Évangile le principe d'une révolution sociale; cela prouve qu ne sont plus chrétiens et qu'ils ne comprennent même plus christianisme. La religion chrétienne est une religion de l'au monde; comment songerait-elle au droit qui régit les peuples da ce monde-ci?

En fait ni en théorie, il n'y a eu un droit des gens dans les p miers siècles de l'ère chrétienne. Le dualisme antique se prolon il y a deux mondes, celui de César et celui du Christ. Les discip de Jésus vivent d'une vie toute spirituelle, ils ne sont pas citoye de cette terre, mais de la céleste Jérusalem. Ils espèrent à la vér que l'univers entier sera converti à leur foi, mais ils n'attend pas cette conversion de leurs efforts : le Fils de Dieu doit ve lui-même rassembler les saints dans son royaume. Se croyant à veille de la consommation finale, les fidèles ont peu de souci c intérêts civils et politiques; ils voudraient plutôt s'affranchir tout lien avec un monde périssable. Cela est vrai même des pl grands penseurs du christianisme, de ceux qu'elle honore com ses Pères; préoccupés de la vie à venir, ils ne parlent de la présente que pour la condamner et en détacher les fidèles.

Il est vrai qu'à l'insu de Jésus-Christ et de ses disciples, la doctrine chrétienne était appelée à présider aux destinées de l'humanité pendant de longs siècles. Elle contenait donc en germe une nouvelle organisation sociale, en ce sens que ses principes religieux étaient susceptibles de recevoir une application politique. En considérant le christianisme à ce point de vue, l'on peut dire qu'il conduit à une théorie du droit des gens. Mais cela n'est vrai qu'avec bien des restrictions et bien des réserves. Nous allons voir que l'idée de la révélation vicie les croyances chrétiennes de l'unité du genre humain et de la fraternité des peuples. Dans le cours de nos *Études*, nous verrons que les prétentions de l'Église catholique renouvelèrent les dangers et les vices de la monarchie de Rome païenne : or, là où il y a tendance à la monarchie universelle, il ne peut plus être question du droit des nations. A vrai dire, le droit des gens procède du génie des peuples germains, bien plus que du christianisme, parce que d'eux vient l'idée du droit des individus et des nations (1).

II.

La conversion des peuples rencontra des obstacles que l'Église n'est pas encore parvenue à vaincre. Dans son sein même des hérésies éclatèrent; des schismes déchirèrent l'unité chrétienne. Une religion nouvelle lui enleva une partie de ses conquêtes ; la lutte de l'Église avec les hérésies, avec les infidèles, avec les schismes, empêcha le développement des idées de fraternité et de paix qui sont au fond du christianisme. Il en résulta que l'esprit de division qui dominait dans l'antiquité, se reproduisit sous une forme nouvelle. Chrétiens et non chrétiens, fidèles et hérétiques, sont séparés par des barrières qui rappellent la distinction des citoyens et des barbares. La division religieuse fit oublier la fraternité, au point que la différence de nature qui avait produit l'hostilité des races

(1) Voyez l'Introduction du Tome Ier et le Tome VIIe de mes *Études*.

dans l'antiquité, se renouvela au sein du christianisme : un abîme sépare ceux qui sont dans l'Église et ceux qui sont hors de l'Église, ceux qui sont destinés au royaume de Dieu et ceux qui sont destinés au royaume de Satan. De là des doctrines bien différentes de celles qui étaient en germe dans le christianisme : la guerre licite contre les hérétiques et les infidèles, le droit à peine reconnu à ceux qui n'appartiennent pas à la foi dominante.

D'autres causes contribuèrent à fausser les idées chrétiennes sur le droit et les rapports juridiques des individus et des nations. Jésus-Christ, par une violente réaction contre l'égoïsme et la brutalité des mœurs anciennes, prêcha une morale toute de renoncement, de patience, de douceur et d'humilité : « *A celui qui vous frappe sur une joue, présentez encore l'autre. Celui qui vous prend votre manteau, laissez-le prendre encore votre tunique. Donnez à quiconque vous demande, et ce qu'on vous ravit, ne le réclamez point* »(1). « Ne vous vengez pas vous-mêmes, dit saint *Paul*, car il est écrit : c'est à moi que la vengeance appartient. » L'apôtre écrit aux Corinthiens : « C'est un défaut parmi vous d'avoir des procès les uns contre les autres. Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous fasse tort? Pourquoi n'endurez-vous pas plutôt quelque perte(2)? »

Ces préceptes furent pris au pied de la lettre par les Pères de l'Église. Saint *Basile*, en traçant les règles de la perfection chrétienne, dit qu'un chrétien ne doit point plaider, pas même pour les vêtements qui sont nécessaires à son corps(3). Saint *Chrysostome* mit son éloquence au service de cette morale : « Quelque injuste que soit l'accusation ou la demande, les fidèles sont coupables par cela seul qu'ils plaident. Jésus-Christ veut encore plus; il nous ordonne d'abandonner notre tunique à celui qui prend notre manteau » (4). L'interprétation que les Pères donnent à l'Évangile est tellement en contradiction avec les sentiments et la

(1) *Luc*, VI, 27-30.
(2) *Paul*, I Corinth. VI, 7.
(3) *Basil.*, Regul. maj. 49, 1 ; Regul. brev. 222.
(4) *Chrysost.*, Homil. 16 in Ep. I ad Corinth. (T. X, p. 139, C ; p. 141, E).

habituelle des hommes, que l'orateur se fait lui-même
ions : « Faudra-t-il donc que nous allions nus? » *Chry-*
épond que, si tous les hommes étaient animés des senti-
l'Évangile, personne n'irait nu. Après tout, dit-il, ce ne
une honte d'aller sans vêtement pour avoir obéi à Jésus-
Mais n'est-ce pas demander l'impossible, d'exiger que
ne se défende pas, quand on le dépouille? « Dieu ne nous
e rien que nous ne puissions faire. Oubliez la terre, et
qu'au bonheur qui vous attend au ciel, si vous supportez
s avec patience. Représentez-vous l'exemple du Christ;
fut accablé d'injures, et il les supporta; on le maltraita
vengea pas, il combla de bienfaits ceux qui le comblaient
s! »

n traité sur la *perfection spirituelle*, on lit ces belles
« Souffrons la violence de ceux qui veulent nous faire du
ons pour eux, afin que leurs crimes leur soient remis.
ande que nous sauvions, non ce qu'on nous a volé, mais
ont volé » (2). Si nous en croyons les légendes des saints,
ale surhumaine fut pratiquée. Des voleurs attaquèrent
re; au lieu de se défendre, il les reçut comme des hôtes,
ouloir leur laver les pieds; cette charité les toucha telle-
-on, qu'ils se repentirent de leurs crimes (3). Des brigands
s une nuit à la bergerie de Spyridion, évêque de Chypre,
s par une main invisible; le saint les ayant trouvés dans
les délia et les reprit d'avoir volé les moutons, au lieu de
der. En les renvoyant, il leur donna un bélier en disant :
pas juste que vous ayez pris tant de peine inutilement, ni
vous en alliez les mains vides, après avoir veillé toute la
fait de livrer des voleurs à la justice était considéré par
du désert comme une mauvaise action (4). Faut-il admirer

sost., Homil. 18 in Matth. (T. VII, p. 236, C. D).
och., De la perfection spirituelle, ch. 63, 64.
htegm. Patrum, ap. *Coteler.* Monum. Eccles. Graec., T. I, p. 504.
men., Hist. Eccl. I, 14. — *Apophtegm. Patrum*, ap. *Coteler.* Monum.
., T. I, p. 689, 613.

cette abnégation ou la condamner? Il est certain que de pareil principes sont bons tout au plus pour des anachorètes, mai que ce serait chose absurde que de vouloir en faire la base d'un organisation sociale. C'est l'exagération du spiritualisme chrétien elle prouve que ceux qui prennent les conseils évangéliques a sérieux perdent jusqu'à la notion du droit. Or, comment peut-o élever une société, quand on méconnait la base sur laquelle ell repose? C'est ainsi qu'à chaque pas l'on s'aperçoit combien ! vrai christianisme est incompatible avec l'ordre social.

La patience du chrétien à souffrir les injures doit être sa limites. Il n'est pas permis aux disciples du Christ de verser sang, fût-ce pour défendre leur vie; ils doivent plutôt souffrir mort. « La loi, dit *Augustin*, permet de tuer l'agresseur, m elle n'y contraint pas; elle permet de se laisser tuer plutôt que tuer. Or, il n'est pas permis de conserver sa vie aux dépens de la d'un autre. » Tel est le sentiment de tous les Pères (1). C'est raison pour laquelle les chrétiens primitifs répugnaient à accept des magistratures : « Ils y étaient exposés à juger de la vie ou l'honneur, à prononcer des condamnations, à ordonner les fer la prison, la torture » (2). Il y avait surtout chez les premiers fidèl une répugnance profonde pour la peine de mort : « Ils voulaie détruire le crime, en corrigeant le coupable par la pénitence, lieu de détruire la personne, en faisant mourir le coupable » (Cependant l'Église sentait la nécessité des peines; elle croyait co cilier l'intérêt de la société avec l'humanité, en approuvant sévérité des lois, tout en recommandant la clémence dans l'appl cation (4). Elle n'osa pas condamner les fonctions de juge, de pe qu'elle ne parût prendre le parti des criminels, en leur procura l'impunité; mais elle conseillait aux magistrats de s'abstenir de

(1) *Tertullian.*, De patient. 7, 8, 10; — *Cyprian.*, Epist. 57, 60; — *Ambros* de Off. III, 4, 27; — *Augustin.*, De libero arbit. I, § 12.

(2) *Tertull.*, De idolat. c. 17. — *Neander*, Gesch. der christl. Relig. I, 467.

(3) *Ambros.*, Epist. 26, n° 20 (T. II, p. 894, sqq.). — Cf. *Augustin.*, Epist. 1 3 : « Hominem miserantes, facinus autem detestantes, quanto magis nobis d plicet vitium, tanto minus volumus inemendatum interire vitiosum. »

(4) *Ambros.*, in Psalm. 37, 19 (T. I, p. 823). — *Augustin.*, Epist. 153, §§ 16, -

communion, lorsqu'ils avaient rendu un jugement de mort[1]. Elle intercédait pour sauver la vie aux condamnés[2]; elle favorisa par là un zèle indiscret. Les évêques abusaient de leur influence pour *exiger* la grâce au lieu de l'*implorer*. Les clercs et les moines allaient plus loin; ils enlevaient les criminels des mains des officiers de justice[3].

L'Église fut forcée d'accepter la punition des criminels comme une nécessité sociale; mais une espèce de réprobation resta attachée à l'effusion même légitime du sang d'un coupable. Elle défendit aux clercs de prendre part aux jugements. C'était réprouver l'exercice de la justice, comme souillant la pureté chrétienne. Les sectes qui avaient la prétention de rétablir les mœurs primitives du christianisme et qui condamnaient la distinction des fidèles en clercs et laïques, appliquèrent à tous les chrétiens la défense que l'Église faisait à ses membres[4]. On peut admirer, avec *Grotius*, l'amour de l'humanité qui porte les chrétiens à respecter la vie de leurs semblables, même au prix de leur existence[5]. Mais faire de ces préceptes une loi de la société, c'est détruire le fondement de l'ordre social. La défense de soi-même est plus qu'un droit, c'est un devoir, l'homme et la société étant obligés par la loi de la nature de veiller à leur conservation. Nier ou affaiblir cette obligation, c'est détruire ou relâcher le lien du droit et par suite l'existence même de la société. Cette exagération n'a pas fait défaut à la doctrine chrétienne. Si l'individu n'a pas le droit de se défendre, si la société ne peut, sans blesser la charité, sévir contre les criminels, comment les peuples auraient-ils le droit de repousser une

(1) *Ambros.*, Epist. 25 (T. II, p. 892, sq.). Le concile d'Elvire (can. 56) défendit aux magistrats de fréquenter l'église pendant l'année où ils décidaient de la vie et de la mort.

(2) *Ambros.*, De Offic. I, 24; — in Psalm 118, Serm. VIII, 41 (T. I, p. 1074).

(3) Voyez les plaintes adressées par Macédonius à saint Augustin (*August.*, Epist. 154).— L. 16, Cod. Theod. IX, 40 : « Si tanta clericorum ac monachorum audacia est, ut bellum potius quam judicium futurum esse existimetur. » Cf. L. 57, C. Th. XI, 30.

(4) Les Vaudois, les Anabaptistes, les Quakers. *Barclay*, l'apologiste des Quakers (p. 542-549) s'est servi, pour défendre ses frères, de l'autorité des premiers chrétiens.

(5) *Grotius*, Commentar. in cap. V, Matth. v. 40, p. 66.

agression injuste? Voilà donc le monde livré à l'abus de la force brutale par un excès de charité, comme il l'était dans l'antiquité par l'ignorance de la fraternité et de l'unité humaines. L'humanité a rejeté ces aberrations, et à bon droit. L'on a même tort de prodiguer l'admiration à des maximes de prétendue perfection, qui sont si peu un idéal, que si on les appliquait, on aboutirait à la ruine de la société. Qu'est-ce qu'un idéal qui conduit à la mort? Non-seulement la société périrait, mais l'individu même, à force d'abnégation et de charité, perdrait son individualité, c'est-à-dire le principe de sa vie. De quelque côté que l'on envisage la doctrine chrétienne, on la trouve viciée par l'excès du spiritualisme évangélique; la vérité n'est point dans l'exagération d'un seul élément de notre nature, elle est dans la conciliation et l'harmonie de tous les principes que Dieu y a mis.

CHAPITRE II.

LA PAIX ET LA GUERRE.

---

§ I. *Jésus-Christ, le Prince de la Paix.*

Les prophètes hébreux avaient annoncé qu'à l'avénement du Messie, la paix régnerait sur la terre : « Les peuples forgeront leurs épées en hoyaux et leurs hallebardes en serpes, une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre, et on ne s'adonnera plus à la guerre » (1). En apparence, l'empire romain réalisait ces prédictions. Telle est du moins la croyance des Pères de l'Église. Écoutons saint *Athanase* célébrant la paix donnée au monde par le Fils de Dieu. « Jadis les Grecs et les Barbares se faisaient la guerre et se mo-

(1) *Isaïe* II, 4.

raient cruels envers ceux qui étaient de la même race qu'eux. Nul e pouvait voyager sans armes, soit par terre, soit par mer, parce ue toutes les nations se haïssaient d'une haine irréconciliable. Leur e entière se passait dans les combats; l'épée leur tenait lieu de iton, elle était leur seul soutien. Et pourtant les païens adoraient s dieux et offraient des sacrifices aux démons; mais l'idolâtrie 'avait aucun pouvoir pour changer leur manière de vivre. Dès u'ils eurent reçu la doctrine de Jésus-Christ, merveilleusement ansformés, ils déposèrent leur cruauté et ne songèrent plus aux ombats. La paix est maintenant tout pour eux, la concorde est objet de leurs désirs les plus ardents. Quel est donc celui qui a roduit ce changement, qui a réuni des ennemis au sein de la harité, si ce n'est le Fils bien-aimé du Père, notre Sauveur à ous, Jésus-Christ, qui par son amour a tout souffert pour notre alut? Depuis longtemps déjà il avait prédit la paix. La prophétie 'accomplit. Les Barbares à qui la cruauté est innée, qui se mon-rent furieux, tant qu'ils adorent les idoles, renoncent soudain à a guerre et se livrent à l'agriculture, lorsqu'ils entendent la parole vangélique. Au lieu d'armer leurs mains de poignards, ils les tendent pour prier; au lieu de combattre entre eux, ils luttent contre Satan et lui font la guerre par la sagesse et le courage de l'esprit » (1).

Origène exprime la même idée(2). *Eusèbe* y revient souvent : « Avant la venue du Christ, il y avait autant d'empires que de nations et de cités; de là des guerres incessantes entre peuples voisins. Depuis la naissance du prince de la paix, l'ordre et la tranquillité règnent dans l'immense empire romain »(3). *Eusèbe* explique cette révolution pacifique par l'influence de la religion. Chez les païens, les démons excitaient des dissensions conti-nelles. Jésus a mis fin à leur domination et a ainsi pacifié le monde »(4). « On ne connaît plus la guerre que par ouï-dire, dit

(1) *Athanas.*, De Incarnat. Verbi Dei, c. 51, 52 (T. I, p. 92, sq.).
(2) *Origen.*, Select. in Psalm. XLV (T. II, p. 714).
(3) *Euseb.*, Praepar. Evang. I, 4, p. 10, sq.
(4) *Euseb.*, Praep. Ev. V, 1, p. 179, sq. Cf. Demonstrat. Ev. VII, 1, p. 344, sq.

Chrysostome. Du Tigre jusqu'à l'Angleterre, les cités jouissent (la paix; c'est à peine si sur les frontières de l'immense empire, y a encore quelques hostilités; si Jésus-Christ permet qu'il y a des invasions de Barbares sous son règne, c'est pour réveiller l lâches qui pourraient s'endormir au sein de la paresse »(1).

La paix de l'empire n'était qu'une trêve. Bientôt l'Europe envahie par les Barbares, fut en proie à une guerre universelle permanente. Que devint alors la paix du Messie? Les théologien attribuèrent un sens mystique aux paroles des prophètes. Jésus Christ dit lui-même qu'il ne donne pas la paix, comme le monde l donne, mais la paix de Dieu(2). La paix romaine était une fausse paix : « L'homme en proie à ses passions injustes et violentes éprouvait au dedans de lui-même la guerre et la dissension la plus cruelle. Jésus-Christ apporta aux hommes la paix véritable, en tarissant leurs agitations par sa grâce, par sa doctrine et par son exemple »(3). Le spiritualisme chrétien abandonna le monde à César et à toutes les horreurs de la guerre, pour se livrer au travail intérieur du perfectionnement moral. Ne doit-on pas donner une interprétation plus large aux prophéties messianiques? Il semble que, si Jésus-Christ procure la paix aux âmes, il doit aussi la procurer aux peuples. C'est en ce sens que les chrétiens les plus zélés interprètent aujourd'hui la doctrine de leur maître; ils disent qu'elle est incompatible avec la guerre, que le principe de l'unité et de la fraternité des hommes a pour conséquence nécessaire l'union harmonique des nations. La vérité est que le *Prince de la Paix* ne songea pas plus à abolir la guerre, que l'esclavage et les autres vices de la société ancienne.

(1) *Chrysost.*, in Isai. c. II, nº 5 (T. VI, p. 24, sq.); Exposit. in Psalm. 4 (T. V, p. 186, B).

(2) *Jean*, XIV, 27. — *Origen.*, in Levit. XVI, 5.

(3) *Massillon*, Sermon sur le Jour de Noël (T. I, p. 83).

§ II. *Sentiments des premiers chrétiens sur le service militaire.*

Il en est de l'abolition de la guerre comme de l'affranchissement des esclaves. Le christianisme est très-compatible avec l'esclavage; et une expérience de deux mille ans nous a appris qu'il se concilie tout aussi bien avec les sanglants démêlés des peuples. Cependant il y a dans les tendances du spiritualisme chrétien une opposition instinctive contre les horreurs de la guerre. Race pacifique(1), les premiers fidèles voyaient un crime dans toute effusion de sang; ils interprétaient à la lettre la loi de Dieu qui défend de tuer, et ces paroles de Jésus : « *Tous ceux qui prendront le glaive, périront par le glaive* ». « Ce n'est pas l'assassinat que Dieu réprouve, dit *Lactance*, les lois civiles elles-mêmes le punissent; la défense de Dieu s'étend jusqu'aux actes que les hommes considèrent comme licites. Ainsi il n'est pas permis au chrétien de porter les armes; ses armes sont la justice. Le précepte divin ne souffre aucune exception. L'homme est sacré, c'est toujours un crime de lui ôter la vie »(2). « Comment, s'écrie *Tertullien*, un chrétien ira-t-il à la guerre, comment portera-t-il les armes en temps de paix, puisque le Seigneur nous a ôté l'épée? En désarmant saint *Pierre*, Jésus-Christ a désarmé tous les soldats »(3). Saint *Basile* va jusqu'à assimiler les homicides commis en temps de guerre à des meurtres volontaires(4). Saint *Isidore* abonde dans ce sentiment(5).

(1) *Clemens Alex.*, Paedag. II, 2, p. 157 : ἡμεῖς δὲ, τὸ εἰρηνικὸν γένος. — *rigen.*, c. Cels. V, 33 : γενόμενοι διὰ τὸν Ιησοῦν υἱοὶ τῆς εἰρήνης.

(2) *Lactant.*, Divin. Inst. VI. 20. — Tel est aussi le sentiment de *Lucifer de gliari*, dans son traité : *Moriendum pro Filio Dei.*

(3) *Tertull.*, De idolatr. 19. Dans le traité *de la Couronne* (c. 11), écrit depuis chute, *Tertullien* insiste avec plus de force sur l'incompatibilité du service itaire et de la vie chrétienne.

(4) *Basile* prive les coupables de la communion pendant trois ans (Epist. ad Phil., can. 8, 13). L'opinion de *Basile* est restée le sentiment dominant de lise orientale, moins agitée par les passions guerrières que l'Occident. Un ereur de Constantinople voulut donner les honneurs du martyre aux soldats dans la guerre contre les infidèles. Le patriarche, les évêques et les princi- sénateurs s'y opposèrent, en se fondant sur l'autorité de *Basile* (*Gibbon*, ch. 43).

(5) *Isidor. Pelus.*, Epist. IV, 200.

Dans leur ardeur pour la foi, les chrétiens les plus fervents oubliaient les devoirs du citoyen : « Nous ne portons les armes contre aucune nation, dit *Origène*; nous n'apprenons pas à faire la guerre, car nous sommes devenus enfants de la paix par Jésus-Christ »(1). Saint *Paulin* écrit à un officier pour l'engager à renoncer à la carrière des armes, parce qu'il ne doit pas être ministre de la mort; il ajoute qu'il ne doit pas ses services à l'empereur, mais à Dieu(2). Saint *Martin*, enrôlé malgré lui comme fils de vétéran, quitta l'armée, en disant : « Je suis soldat de Jésus-Christ, il ne m'est pas permis de combattre »(3). Les légionnaires qui se convertissaient désertaient en foule les drapeaux; il y en eut qui devinrent martyrs de leur obstination à refuser le service militaire(4). Si ces sentiments avaient prévalu, que serait devenue la société? « Que le monde romain devienne chrétien, disait *Celse*, il sera livré sans défense aux coups des Barbares, et votre religion elle-même périra dans la ruine générale »(5). L'accusation du philosophe romain a été reproduite par un philosophe moderne. On connaît la célèbre proposition de *Bayle*, « que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister. » *Montesquieu* combattit vivement ce qu'il regardait comme une injure à la religion. *Voltaire* vint en aide à *Bayle*(6). Il lui fut facile de répondre à *Montesquieu*, l'Évangile à la main. L'illustre publiciste, en disant que « de vrais chrétiens sentiraient très-bien les droits de la défense naturelle, » oubliait les paroles de Jésus-Christ et la doctrine des Pères de l'Église. Rien ne prouve mieux combien les disciples du Christ étaient en dehors de la vie réelle, que la singulière réponse d'*Origène* aux reproches de *Celse* : « Les chrétiens ne portent pas les armes, mais ils sont plus utiles à l'État que les légions; ils adressent leur

(1) *Origen.*, c. Cels, V, 33.
(2) *Paulin.*, Epist. 25.
(3) *Sulpic. Sever.*, De Vita Martini, c. 3.
(4) *Tertullian.*, De Corona, 11. — *Neander*, Gesch. der christl. Relig., I, 24—9.
(5) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. VIII, 68.
(6) *Bayle*, Continuation des Pensées diverses, art. 124. — *Montesquieu*, Esprit des Lois, XXIV, 6. — *Voltaire*, Dictionnaire philosophique, au mot *Essénie*s.

prières à Dieu pour le salut de leurs concitoyens et ils chassent les démons qui troublent la paix et excitent la guerre »(1).

Il était impossible que cette contradiction entre l'état social et les sentiments des chrétiens se perpétuât, car la société aurait péri. Le sens politique de la race romaine se refusa à accepter les conséquences qui découlaient de l'abnégation prêchée dans l'Évangile. Une lettre du tribun Marcellinus à saint *Augustin* nous fait connaître les objections qu'on adressait à la doctrine chrétienne : « N'est-elle pas en désaccord avec la constitution de l'État, lorsqu'elle prescrit de ne jamais rendre le mal pour le mal, de tendre l'autre joue à qui vous a frappé, et de donner la tunique à qui a pris le manteau? Faudra-t-il donc que nous nous laissions dépouiller par l'ennemi? Le droit de guerre ne permettra-t-il plus de représailles contre les Barbares qui envahissent l'Empire? » Écoutons la réponse du grand docteur de l'Occident. Il donne satisfaction aux exigences légitimes de la société : « Si la loi chrétienne blâmait toutes les guerres, il eût été dit aux soldats qui, dans l'Évangile, demandent la voie du salut, de jeter leurs armes et d'abandonner la milice. Mais il leur a été dit seulement : *Abstenez-vous de toute violence et de toute fraude, et contentez-vous de votre paye.* Que ceux qui croient le christianisme contraire à l'État forment une armée de soldats tels que les veut notre doctrine, et qu'ils osent dire qu'elle est ennemie de la république, ou plutôt qu'ils avouent que, bien obéie, elle en est le salut »(2). Qui est dans le vrai christianisme, les premiers fidèles qui désertaient les légions, ou saint *Augustin*? Quand on se place au point de vue du spiritualisme évangélique, il est certain que la guerre, le service militaire, et les fonctions civiles n'ont plus de raison d'être; on n'en conçoit pas même la possibilité. Mais ce spiritualisme est tellement faux, que les plus simples relations de la vie publique seraient devenues impossibles, si l'on avait pris l'Évangile au sérieux. Il arriva pour la guerre ce qui arriva pour toutes les faces de la vie : la

(1) *Origen.*, c. Cels. VIII, 74, 75.

(2) *Augustin.*, Epist. 136; 138, 15. Cf. Ep. 189, 4; De Civit. Dei, I, 21.—*Athanase* dit que dans une guerre juste il est permis et même glorieux de donner la mort (Epist. ad Ariunnem, T. II, p. 960, D).

vérité et la force des choses l'emportèrent sur les exagérations chrétiennes. Ce qui n'empêche point les écrivains politiques, même un *Montesquieu*, de faire honneur au christianisme de sentiments et d'idées qui sont en opposition complète avec l'enseignement de Jésus-Christ.

§ III. *La Guerre du point de vue chrétien.*

En s'abstenant du service militaire, les chrétiens étaient inspirés par la charité et la douceur de la loi évangélique, mais ils ne s'élevèrent pas à l'idée de paix; ils attachaient un sens mystique à la paix et la cherchaient dans le ciel plutôt que sur laterre. A leurs yeux, elle se confond avec la vie éternelle : « La paix véritable, dit *Augustin*, est celle de la cité céleste; elle consiste dans une union très-réglée et très-parfaite pour jouir de Dieu et pour jouir les uns des autres en Dieu. » Quant à la paix de ce monde, les chrétiens y voyaient à la vérité un grand bien, mais ils craignaient de lui donner une trop grande importance, puisqu'après tout ce n'est qu'un bien temporel[1].

Malgré leurs sentiments pacifiques, les Pères de l'Église ne réprouvent pas la guerre. Ils la considèrent comme une des faces du mal, ils l'acceptent comme une nécessité[2], comme une punition divine : « La guerre, dit saint *Ephrem*, les famines, les pestes, et toutes les calamités sont envoyées par Dieu pour punir et corriger les hommes, et pour porter les âmes à la piété. Toutes les générations ont besoin d'être visitées par la colère de Dieu »[3]. Saint *Chrysostome* nous apprend que les maux de la guerre faisaient douter beaucoup de fidèles d'un gouvernement providentiel. L'orateur répond que ce sont les péchés des hommes qui produisent ces maux; que si nous vivions tous de la vie des anges comme les

(1) *Augustin.*, De Civit. Dei, XIX, 11, 12, 13, 16.

(2) *Augustin.*, Epist. 189, 5.

(3) *Ephraëm.*, Op., T. III, p. 50, sq. — Cf. *August.*, De Civ. Dei, XIX, 15 : « Omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino judicio victos humiliat, vel emendans peccata, vel puniens. » *Ibid.* I, 1 : « Providentia solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere. »

moines, on ne verrait plus de ces calamités qui affligent le monde. Les malheurs de la guerre sont des peines dont Dieu, dans sa bonté, se sert pour corriger les hommes(1). Cependant les Pères de l'Église sentent que les luttes de l'homme contre son semblable sont un crime contre la fraternité(2). Les guerres sont presque toujours provoquées par une passion criminelle, l'ambition. Supposez même, dit saint *Augustin*, que la guerre soit juste : « Sied-il bien à un peuple vertueux de se réjouir de l'extension de ses frontières? Cet agrandissement a pour cause l'iniquité de ses voisins qui, en l'attaquant sans raison, lui ont donné une occasion de s'agrandir; or ne devons-nous pas déplorer l'iniquité de nos adversaires? Que si la guerre est injuste, qu'est-ce autre chose alors qu'un brigandage en grand? »(3).

L'antiquité exaltait les conquérants; elle vénérait les héros comme des dieux. Cependant les stoïciens déjà firent une rude guerre à ces usurpateurs de la gloire. La charité chrétienne donna une force nouvelle aux protestations de la conscience humaine contre la guerre. « C'est donc là, s'écrie *Lactance*, votre chemin vers l'immortalité! Détruire les cités, dévaster les territoires, exterminer les peuples libres ou les asservir. Plus ils ont ruiné, pillé, tué d'hommes, plus ils se croient nobles et illustres; ils parent leurs crimes du nom de vertu. Celui qui donne la mort à une seule personne, est flétri comme un criminel. Massacrez des milliers d'hommes, inondez la terre de sang, infectez les fleuves de cadavres, on vous donne une place dans l'Olympe. *S'il est permis à un mortel de monter dans la demeure des immortels*, dit Scipion l'Africain dans Ennius, *moi plus que tout autre j'ai le droit d'y entrer*. Sans doute, dit *Lactance*, parce qu'il a détruit une partie du genre humain. O Africain, dans quelles profondes ténèbres vivais-tu? Quel était ton aveuglement, ô Ennius, de

(1) *Chrysost.*, Ad popul. Antiochen. Homil. VII, 3 (T. II, p. 87, sq.); adv. oppugnator. vitae monast. III, § 10, sq. (T. I, p. 92, sq.).

(2) On trouve dans *Cyprien* (Epist. I, p. 4, C) une violente déclamation contre la guerre : « Madet orbis mutuo sanguine, et homicidium cum admittunt singuli crimen est, virtus vocatur, cum publice geritur. Impunitatem sceleribus acquirit, non innocentiae ratio, sed saevitiae magnitudo. »

(3) *Augustin.*, De Civ. Dei, IV, 15; XIX, 7; IV, 6.

croire que le sang et le meurtre ouvrent le ciel aux hommes! Si l'immortalité ne pouvait être acquise qu'au prix de pareils exploits, il faudrait préférer la mort à la vie »(1).

Le christianisme, de même que le portique, cherche le bonheur dans la vertu. Or, comment les conquêtes feraient-elles le bonheur d'un État? Saint *Augustin* montre que Rome était malheureuse, malgré ses victoires (2). Les stoïciens, tout en poursuivant les conquérants de leurs invectives, ne songeaient pas à diminuer l'empire du mal, en attaquant la guerre. A leurs yeux, la guerre n'était pas plus un mal que les maladies ou la pauvreté. Le christianisme a la même tendance. Ce qui afflige saint *Augustin* dans la guerre, ce n'est pas la mort de quelques hommes; ne doivent-ils pas mourir un jour? Le désir de la vengeance, l'envie de nuire, l'ambition, voilà ce qu'il réprouve dans les luttes des peuples. Cependant les chrétiens ne vont pas aussi loin que les stoïciens. Il faudrait avoir perdu le sens de l'humanité, dit saint *Augustin*, pour nier les calamités de la guerre. La charité chrétienne pousse irrésistiblement à modérer les horreurs des combats : « Si la république terrestre observait les préceptes de l'Évangile, la guerre même ne se ferait pas sans humanité, et sous l'accord paisible de la religion et de la justice, les vaincus seraient plus facilement ménagés »(3).

Mais comment faire pénétrer « les préceptes chrétiens dans la république terrestre? » L'antiquité était l'âge de la guerre, et les invasions des Barbares allaient faire de l'empire romain un immense champ de déprédation et de carnage. Au milieu de ce débordement de la force brutale, la voix paisible de l'Évangile ne pouvait se faire entendre. Il ne resta à la religion qu'une œuvre de réparation après le combat. La bienfaisance de l'Église s'efforça de rendre à la liberté les malheureux prisonniers, qu'à défaut de rançon le cruel vainqueur mettait souvent à mort. On vit des évêques vendre les vases des églises et jusqu'à leurs aubes pour racheter les captifs. La légende de saint *Paulin* idéalise la charité

(1) *Lactant.*, Divin. Inst. I, 18.
(2) *Augustin.*, De Civitate Dei, III, 17; IV, 3.
(3) *Augustin.*, c. Faust. XXII, 74; De Civ. Dei, XIX, 7; Ep. 189, 6; Ep. 137, 14.

étienne : il se livra lui-même en esclavage, dit-on, pour ra-
:ter le fils d'une pauvre veuve (1).

§ IV. *Influence du christianisme sur le développement des sentiments pacifiques.*

Nous suivrons la charité chrétienne à travers les guerres inces-
ıtes du moyen-âge : si elle perdit de sa première ardeur, elle ne
'it jamais entièrement. Mais il arriva ce qui était inévitable. Les
ssions guerrières des peuples du nord devinrent contagieuses.
ıus verrons l'Église s'associer aux conquérants et même provo-
er la conquête pour répandre l'Évangile. Le christianisme a eu ses
erres sacrées, les plus longues et les plus sanglantes qui aient
ıolé le monde. Une fois lancée dans cette voie de violence, il était
ficile à l'Église de s'arrêter. Elle transporta dans ses luttes
érieures les passions qui l'animaient dans les guerres contre les
ıdèles; le sang souilla une religion de paix. L'autorité qu'on
:onnaissait aux livres sacrés des juifs devint un funeste exemple
ur les chrétiens. *Origène* essaya vainement de donner une inter-
ıtation symbolique aux atrocités qui souillent l'Ancien Testa-
ıt; les faits ne pouvaient être niés et on les crut divins. « Les
ıautés commises par les Hébreux dans les guerres sacrées, dit
gustin, ne sont pas des cruautés, car c'est Dieu qui les a com-
ndées, et comment croire, sans une horrible impiété, que Dieu
t cruel ? » (2) De là on en vint à dire qu'il n'y avait pas de
voir d'humanité à l'égard des ennemis de Dieu.
Il faut tenir compte à l'Église des circonstances dans lesquelles
e s'est développée. Lorsque l'invasion des peuples du nord
mblait menacer la société d'une dissolution prochaine, on ne
uvait songer à inspirer la charité évangélique aux combattants.
Église, tout en luttant contre la brutalité des Barbares, fut

1) Le rachat des captifs fut l'occupation des dernières années de saint *Paulin;*
s le trait rapporté par la légende, et célébré dans les *Martyrs* de *Chateau-
nd* sous un nom fictif, est douteux (*Villemain*, Tableau de l'éloquence chré-
ıe, p. 371).

Augustin., Quaest. in Jesum Nave, XVIII.

entraînée elle-même par l'esprit général qu'elle réprouvait. Mais cette explication ne justifie pas le christianisme du sang qui a été versé en son nom et pour sa cause. Les guerres contre les infidèles, les croisades contre les hérétiques et plus tard les guerres de religion qui couvrirent l'Europe de sang et de ruines, sont dues, non à la barbarie germanique, mais à l'intolérance qui est de l'essence de toute religion révélée. Telle est la funeste influence de la haine que nourrissent les divisions religieuses, que l'Église oublie même le sentiment de charité dans ses relations avec les peuples païens ou avec les hérétiques. Nous ne pouvons donc pas souscrire au jugement de *Montesquieu*. A l'entendre, « l'on doit au christianisme, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître. C'est ce droit des gens qui fait que, parmi nous, la victoire laisse aux peuples vaincus ces grandes choses, la vie, la liberté, les lois, les biens, et toujours la religion »(1). L'auteur de l'*Esprit des Lois* s'est fait illusion sur l'action exercée par le christianisme, en attribuant exclusivement à la religion des sentiments qui sont le produit de la civilisation moderne; or, dans cette civilisation, il y a des éléments étrangers et parfois hostiles à la religion chrétienne. Ce n'est pas à dire que la charité évangélique soit restée inactive au milieu des horreurs de la guerre. Quand ses intérêts ou ses passions n'ont pas été en cause, l'Église a toujours prêché la paix. S'il y a eu quelque relâche dans les hostilités incessantes du moyen-âge, c'est à l'Église qu'on le doit. Pour rendre la paix sacrée, elle la rapporta à Dieu. Sous l'influence des prédications chrétiennes, les sentiments pacifiques pénétrèrent dans les mœurs; malgré le prestige que la gloire militaire avait pour des races conquérantes, la paix fut considérée comme un devoir pour les sociétés chrétiennes. Qu'importe que la papauté ne soit pas parvenue à l'établir? L'idéal de la paix est entré dans la conscience générale. C'est le principe d'un mouvement dont l'action s'étend avec une puissance toujours croissante.

(1) *Montesquieu*, Esprit des Lois, XXIV, 3.

LIVRE V.

LES RELATIONS INTERNATIONALES.

CHAPITRE I.

COMMERCE. — COMMUNICATIONS.

La religion est essentiellement un lien d'unité. Dans l'antiquité, les cultes étaient nationaux, particuliers, individuels : la division qui séparait les hommes régnait également entre les dieux. Ce principe d'isolement et d'hostilité empêcha le développement des germes d'union que contient toute conception religieuse. Dans les théocraties, la religion appelée à consacrer les castes, élève entre les hommes une barrière presque insurmontable, puisqu'elle est l'œuvre de Dieu; les étrangers, traités d'impurs, semblent ne pas appartenir à la race humaine; il n'y a de lien religieux qu'entre les membres de la même caste. Chez les peuples de l'Occident, les castes disparaissent; le culte, tout en restant local, a quelques éléments d'unité, il s'étend aux cités, aux nations. Mais le polythéisme, procédant de l'idée de pluralité, ne pouvait pas fonder l'unité. Le christianisme repose sur l'unité de Dieu et de la création. Ce dogme, développé dans ses dernières conséquences, n'admet plus aucune division entre les hommes; ils sont

tous frères, ils ne forment qu'une seule famille[1]; si tous ne peuvent pas être unis sous les mêmes lois politiques, tous sont soumis aux mêmes lois religieuses; Dieu est un, et l'humanité est une.

Mais il en est de l'unité, comme des autres dogmes du christianisme; il se mêle à tous une part d'erreur qui arrête ou retarde leur développement. La Providence a voulu unir les hommes, non-seulement par des croyances communes, mais aussi par des intérêts communs. A ce point de vue, le commerce est un élément aussi essentiel des sociétés humaines que la religion. Cependant le christianisme est hostile aux relations qui ont leur source dans l'intérêt. Le commerce et l'industrie ont pour objet de produire et d'augmenter la richesse. Or, le spiritualisme chrétien frappe la richesse de réprobation; il la considère comme la source de tous les maux. Si l'idéal évangélique avait pu se réaliser, il n'y aurait plus eu de conventions intéressées entre les hommes; chacun aurait fait part à son frère des choses nécessaires à la vie. Dans cet ordre d'idées, les achats et les ventes qui constituent le commerce, sont presque un acte contraire à l'esprit de l'Évangile.

Les philosophes anciens s'étaient déjà montrés peu favorables au commerce; leur dignité d'homme libre se révoltait contre les mensonges et les capitulations de conscience qui leur paraissaient inséparables de la profession de commerçant et d'industriel[2]. Cette répugnance prit bien plus de force, sous l'influence de la morale austère du christianisme. Les premiers Pères de l'Église ne songeaient pas que la doctrine chrétienne était appelée à relever et à ennoblir les professions les plus viles, en les pénétrant de l'esprit évangélique; ils voyaient dans le commerce une source intarissable de péchés : « La cupidité n'est-elle pas l'âme du commerce, s'écrie *Tertullien*, et la cupidité n'est-elle pas la racine de tous les maux? L'apôtre la compare à l'idolâtrie. Le mensonge est

(1) *Augustin.*, De morib. Eccles. Cath. 63 : « Tu (Ecclesia) cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate conjungis. »

(2) *Cicero*, De offic. II, 42 : « Nec enim quidquam ingenuum potest habere officina. »

toujours le compagnon de la soif de l'or. Que dirai-je du parjure, quand le serment même est défendu par Jésus-Christ? Que si la cupidité est incompatible avec les sentiments chrétiens, le commerce l'est également; ôtez au commerçant l'ambition des richesses, et il ne pensera plus au trafic » (1).

Les anciens n'avaient pas le génie des entreprises industrielles; ils craignaient, en asservissant la nature à l'homme, de faire violence aux divinités dont ils peuplaient le monde. On trouve les mêmes scrupules chez les Pères de l'Église, bien qu'ils soient inspirés par d'autres sentiments. « Les choses, dans leur état naturel, sont l'œuvre de Dieu, dit *Tertullien*; le travail qui les modifie et les altère est l'œuvre du démon. Dieu aurait pu créer lui-même les objets de luxe, la laine de pourpre et les tissus de soie. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne l'a pas voulu; ce que Dieu n'a pas voulu, il n'est pas permis à l'homme de le faire. S'il le fait, c'est par inspiration du démon; car les choses qui ne viennent pas de Dieu, doivent venir des mauvais anges » (2).

Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'industrie et le commerce se liaient intimement au culte des dieux du paganisme. C'était une nouvelle raison de suspecter et de condamner toutes les transformations de la matière. Fournir aux païens les objets de leur culte, c'était pour ainsi dire pratiquer l'idolâtrie. Ces craintes tombèrent avec la chute des faux dieux; mais une autre idolâtrie excita la sollicitude de l'Église. N'est-ce pas se rendre complice du luxe, de la vanité, de la mollesse et de la débauche que de procurer à ces vices les matières dont ils s'alimentent? « On peut, dit un écrivain catholique, imputer en quelque sorte aux marchands tous les crimes qui se commettent par le mauvais usage des superfluités qu'ils débitent » (3).

Que deviendra la société, si l'on en bannit l'industrie et le commerce? Cette objection, sérieuse pour nous, semblait frivole aux premiers disciples de Jésus-Christ. Ils renvoient les marchands et

(1) *Tertull.*, De idolatr. c. 11. — Cf. *Lactant.*, Divin. Inst. V, 18.
(2) *Tertullian.*, De cultu feminarum, II, 5; I, 7.
(3) *Thomassin*, Traité du Négoce et de l'Usure, p. 5, 6.

les artisans à l'idéal de la vie chrétienne. « *Nous n'aurons pas de quoi vivre, nous serons pauvres!* — Dieu n'a-t-il pas dit? Heureux les pauvres! ne vous préoccupez pas des besoins de votre corps! Le Créateur ne nourrit-il pas les oiseaux du ciel? n'habille-t-il pas les lis des champs? » A ceux qui disaient : nous avons besoin de biens, de richesses pour nous, pour nos enfants, *Tertullien* répond avec l'Évangile : « Vendez ce que vous avez, et le distribuez aux pauvres. Celui qui met la main à la charrue et regarde derrière lui, n'est pas propre à l'ouvrage. Parents, enfants, femmes doivent être abandonnés par ceux qui veulent suivre Jésus-Christ. La foi ne craint pas la faim; le chrétien méprise la vie, comment aurait-il souci de la nourriture? »(1).

Les nécessités de la vie l'emportèrent sur ce faux spiritualisme. *Tertullien* lui-même fut obligé de justifier les chrétiens contre les imputations des païens qui leur reprochaient d'être inutiles à la république : « Nous naviguons avec vous, dit-il, nous labourons, nous trafiquons comme vous »(2). Toutefois le christianisme tolérait le commerce, plutôt qu'il ne l'approuvait(3). L'Église fut forcée d'étendre sa tolérance, à mesure que les relations commerciales prirent de l'extension, mais jamais elle ne vit dans ce développement matériel un bien pour la société(4).

Le commerce se développa malgré le christianisme, parce que c'est un des moyens que la Providence emploie pour unir les hommes. Cependant, à l'époque où les sentiments du spiritualisme chrétien dominaient, ils durent arrêter l'essor du génie commercial. La doctrine chrétienne contribua, avec l'esprit guerrier des peuples germaniques, à entraver les relations commerciales au moyen-âge. C'était une maxime universellement reçue, « qu'il était difficile d'exercer le commerce sans péché. » Il était défendu aux

(1) *Tertullian.*, De idolatr. 12.

(2) *Tertullian.*, Apolog.

(3) L'Église, dit saint *Epiphane* (Exposit. fidei cathol. c. 24), n'approuve pas le négoce; elle place les marchands au dernier rang.

(4) *Bergier* dit (Dictionn. de Théologie, au mot *Commerce*) que le commerce maritime vient ordinairement d'une ambition déréglée de s'enrichir; que tout considéré, il a fait aux nations plus de mal que de bien.

pénitents de s'y livrer[1]. Mais si le christianisme ne favorisa pas le commerce, il établit entre les peuples des rapports d'une nature plus élevée. Il a l'ambition de convertir l'univers. Conquérants pacifiques, les missionnaires de l'Évangile pénétrèrent dans des régions que les vainqueurs du monde avaient ignorées. Les peuples chez lesquels ils portaient la *bonne nouvelle*, entraient dans la grande famille de Jésus-Christ. Si le christianisme avait pu atteindre son but, la terre entière aurait été unie par le plus fort des liens, une croyance commune. Mais l'Orient lui échappa. La lutte avec une religion nouvelle divisa profondément l'Europe et l'Asie. Si un pieux enthousiasme n'avait entraîné des milliers de fidèles au berceau du Christ, toute relation eût été rompue entre les deux mondes.

Les pèlerinages et les missions remplirent, sous la domination du christianisme, le rôle que la guerre avait eu dans l'antiquité. Malgré l'isolement du moyen-âge, la connaissance de la terre s'étendit. Les actives communications des églises chrétiennes servirent le lien international. Bien que la science théologique absorbât les esprits, la géographie profita des relations spirituelles formées par le christianisme. De vieilles erreurs se dissipèrent. Ainsi la mer, redoutée par les anciens comme une barrière divine qui sépare les hommes, fut considérée par les chrétiens comme une voie facile, créée par Dieu pour réunir les peuples éloignés[2]. Mais pendant que ces préjugés s'évanouissaient, l'autorité attachée aux livres sacrés des juifs en faisait naître de nouveaux. L'opinion de *Ptolémée*, qui avait deviné le véritable système de l'univers, dut céder aux erreurs de la Bible, révérée comme la source de la religion et de la science. « Il fallut, sous peine d'être coupable d'hérésie, croire que la terre est plate. Tel est le sentiment unanime des Pères de l'Église »[3]. Les conséquences absurdes qui découlaient d'une fausse

(1) *Leo*, Ep. 92. — *Gregor.*, VII, Ep. VII, 10. — *Thomassin*, Discipl. Ecclés. P. III, L. III, ch. 17, § 8.

(2) *Ambros.*, Hexaemer. III, 5, 22 (T. I, p. 41) : « Bonum mare tanquam invectio commeatuum, quo sibi distantes populi copulantur,... separatorum conjunctio, itineris compendium. » — Cf. *Chrysost.*, Homil 34, in Ep. I ad Corinth. (T. X, p. 315, D).

(3) *Letronne*, Des Opinions cosmographiques des Pères de l'Église.

théorie, n'empêchèrent pas les plus grands génies de s'attacher à l'Écriture plutôt qu'à la vaine science de l'homme(1). Pendant des siècles, la théologie arrêta le développement de l'esprit scientifique. « On laissait l'astronome observer les astres, mais à condition que la terre resterait au centre du monde; que le ciel continuerait à être une voûte solide, parsemée de points lumineux; que la terre fût une surface plane, miraculeusement suspendue dans l'espace. Si quelques théologiens permettaient à la terre de prendre une forme ronde, c'était à la condition expresse qu'il n'y aurait pas d'antipodes. La science était emprisonnée dans un cercle d'où il lui était interdit de sortir »(2). Elle finit par se dégager de ces entraves, mais ce fut en combattant les violences ou le mauvais vouloir des théologiens(3).

Si nous relevons ce qu'il y a d'étroit et de faux dans les idées chrétiennes, c'est que le temps est venu où l'esprit humain doit s'affranchir entièrement des entraves de ce qu'il a vénéré pendant des siècles comme une révélation divine. La foi manque à l'humanité. En vain le christianisme traditionnel cherche à regagner les âmes; c'est sous son empire que la foi s'est perdue, preuve évidente qu'il ne satisfait plus les besoins de l'esprit humain. S'il veut devenir un élément de la société naissante, il faut qu'il se hâte de rejeter ce qu'il y a d'erreurs dans son héritage. L'avenir procédera du christianisme, comme le christianisme procède de l'antiquité. Il dépend de l'Église de régler le mouvement, en s'y associant. L'opposition serait vaine. Lorsque le passé lutte contre l'avenir, ce n'est jamais l'avenir qui succombe.

(1) *Augustin.*, In Genes. II, 9 : « Major est Scripturae auctoritas, quam omnis ingenii humani capacitas. »

(2) *Letronne*, Des Opinions cosmographiques des Pères de l'Église.

(3) Le vrai système du monde fut déclaré « absurde en philosophie et formellement hérétique en religion. » Encore en l'année 1820, l'auteur de l'*Herméneutique sacrée*, *Janssens*, fut vivement attaqué par un de ses confrères en théologie, pour avoir admis le mouvement de la terre (*Letronne*, ibid.).

CHAPITRE II.

L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

SECTION I. FORMATION DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

---

§ I. *Le christianisme, religion universelle.*

té est un besoin de la nature humaine. Les peuples anciens suivirent instinctivement par la voie de la guerre, et la hie universelle de Rome réalisa dans de certaines limites le ; conquérants. Mais cette unité matérielle, produit de la tait fondamentalement viciée. Il n'y a d'unité véritable que i repose sur l'union des âmes, et ce qui unit les âmes, ce ; idées, des sentiments communs. C'est cette unité que le nisme a l'ambition d'établir. Il se dit en possession de la ɔr, la vérité est une, indépendante des circonstances exté- comme des opinions humaines ; émanation de Dieu, elle a ; été, elle sera toujours et partout la même. Que les hommes nbus de cette croyance, leur union aura une base inébran- elle embrassera toutes les intelligences, elle fondera la spirituelle. La prétention du christianisme ne va pas au- l'union des esprits; il abandonne le monde politique à isions. Mais il est évident que, si l'idéal chrétien se t, la société politique finirait par être une image de la spirituelle : comment le monde resterait-il divisé, si les ences étaient unies? On a comparé la chrétienté à une

grande république; il est certain que la religion chrétienne, « liant les hommes par une foi commune, leur a donné des sen ments communs; de là une civilisation commune, qui est u préparation à l'unité du monde.

Constituer le genre humain dans l'unité, tel est l'objet suprêr du christianisme. Il annonça dès le principe cette prétention q le distingue des doctrines politiques et religieuses de la gentili « Où est le législateur, dit *Origène*(1), qui ait songé à étendre s lois au-delà des limites d'une cité ou d'un peuple? où est le phil sophe qui ait songé à embrasser l'humanité entière dans ses dc trines? » L'idée d'une religion universelle n'était pas tout-à-f nouvelle. Elle doit nécessairement se produire là où la foi en Dieu unique est fortement établie. Le mosaïsme avait l'ambiti de convertir les nations au culte de Jéhova. Mais, tout en senta le besoin de l'unité, le monde ancien ignorait les conditions so lesquelles elle se peut réaliser; il était si imprégné de division, s idées étaient si étroites, que les juifs ne comprenaient l'unité q sous la forme d'un empire temporel; les prophètes eux-mêm représentaient la domination future de Jéhova sous l'image d'u conquête(2). Cette opinion était devenue générale à l'époque de naissance de Jésus-Christ : « L'ange dit à Marie : Vous enfanter un Fils et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand, sera appelé le Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donne le trône de David son père, et il régnera éternellement sur maison de Jacob »(3). Ainsi, dans la croyance générale, l'ère m

(1) *Origen.*, De Princ. IV, 1. — Cf. *Theodoret.*, adv. Graecos, Serm. IX (T. I p. 608, sqq.).

(2) *Isaïe*, XLV, 5, 14 : « Je suis l'Éternel, et il n'y en a pas d'autre.... Le tr vail de l'Égypte et le trafic de Cuse, et les Sabéens, hommes de grande tail passeront vers toi, et seront à toi; ils viendront enchaînés, ils se prosterner devant toi, et ils te rendront hommage en disant : le Dieu fort est véritableme avec toi, et il n'y a point d'autre Dieu que lui. »

(3) *Luc*, I, 31-33. Compar. ibid. 68-70 : « Et Zacharie prophétisa, disant : Bé soit le Seigneur d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple, et nous a su cité un puissant Sauveur, de la maison de son serviteur David; selon ce qu'i dit par la bouche des saints, de ses prophètes, aux siècles passés, qu'il nous sa verait de nos ennemis et de tous ceux qui nous haïssent. »

sianique était essentiellement juive. Pour jouir de ses bienfaits, les gentils devaient commencer par se faire Israélites. Les nations ne formeraient plus qu'un peuple, mais ce serait le peuple d'Israël. Il n'y aurait plus qu'une ville sainte, mais ce serait Jérusalem. Une seule loi gouvernerait le monde, mais ce serait la loi de Moïse. La terre n'adorerait plus qu'un Dieu, mais ce serait Jéhova (1).

Jésus-Christ partageait-il les espérances messianiques du peuple au sein duquel il naquit? quelle idée attachait-il au royaume de Dieu qu'il prêchait? croyait-il que pour y entrer, il fallait être juif, ou en ouvrait-il l'accès à toutes les nations? Pour l'appréciation de la personne du Christ, ces questions sont fondamentales, mais elles sont insolubles. Nous n'avons que les témoignages des Évangiles, et ils sont contradictoires. Il y a de nombreux passages qui représentent Jésus-Christ bornant ses vues et son action à la Palestine. Si *Matthieu* et *Luc* rapportent fidèlement les paroles du Christ, il faudrait penser que Jésus ne songeait pas à remplacer le mosaïsme par une religion nouvelle : « *Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes. Car, je vous le dis en vérité : le ciel et la terre ne passeront point, que toute la Loi ne soit accomplie jusqu'à la dernière lettre et au dernier point. Celui donc qui gardera ces moindres commandements et les enseignera aux hommes, celui-là sera appelé grand dans le royaume des cieux* (2). Il y a plus. Les docteurs juifs avaient entrepris la conversion des gentils. Jésus-Christ dit au contraire à ses apôtres : « *N'allez point vers les gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains; mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël... Je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas évangélisé toutes les villes d'Israël, avant que le Fils de l'homme vienne* (3).

Le Christ prêche d'exemple. Une femme chananéenne l'ayant prié avec instance de guérir sa fille, il refuse, en disant qu'il n'a été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. La pauvre

(1) L'apôtre Paul et les Judéo-Chrétiens, d'après les travaux de l'école de Tübingue, par *Stap*, dans la *Revue Germanique*, T. XI, p. 257-259.

(2) *Matthieu*, V, 17-19; *Luc*, XVI, 17.

(3) *Matthieu*, X, 5, 6, 23.

mère se jette à ses pieds en criant : Seigneur, secourez-moi. Qu répond celui qui était toute charité pour les siens? Il la renvo avec ces dures paroles : « *Il n'est pas bon de prendre le pain d enfants et de le jeter aux chiens* »(1). Ne dirait-on pas un juif pl juif que les pharisiens? Aussi reconnaît-il l'autorité légale de ce qui occupent la chaire de Moïse, et il veut qu'on leur obéisse. Lu même observe fidèlement la loi cérémoniale de ses pères(2).

Il y a d'autres passages, tout aussi formels, qui montrent Jésu Christ affranchi des liens étroits du judaïsme, et songeant à éte dre son enseignement à tous les peuples. Le judaïsme était emp sonné dans des pratiques et des observances extérieures, qui faisaient un culte particulier, national. Jésus dit : « *Le sabbat été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat. C'est pou quoi le Fils de l'Homme est maître du sabbat même* »(3). Le m saïsme était une religion locale; Jéhova ne pouvait être adoré qu Jérusalem. Jésus dit : « *Vient l'heure et elle est déjà venue, où vo n'adorerez le Père, ni en cette montagne, ni à Jérusalem, où l vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Dieu e esprit, et ceux qui l'adorent, le doivent adorer en esprit et en v rité* »(4). Enfin le Christ attaque les préjugés des juifs dans le fondement. Ils se croyaient une race élue, le peuple de Dieu. Jés leur dit : « *Plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident po s'asseoir avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieu tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres ext rieures* »(5). La conséquence logique de cet enseignement était qu le royaume messianique devait changer de nature. Les Pharisie lui demandent quand viendra le royaume de Dieu : « *Le royaum de Dieu,* dit-il, *ne viendra pas de manière qu'il frappe les regard On ne dira pas : il est ici, ou il est là. Car le royaume de Dieu e au dedans de vous* »(6). Dès lors, il n'y avait plus aucun obstacle

(1) *Matthieu*, XV, 21-26. — *Marc*, VII, 24-27.
(2) *Matth.*, XXIII, 2, 3. — *Paul*, Galat. IV, 1.
(3) *Marc*, II, 27, 28. — *Matthieu*, XII, 2, 8. — *Luc*, VI, 5.
(4) *Jean*, IV, 20-24.
(5) *Matthieu*, VIII, 11-12.
(6) *Luc*, XVII, 20, 21.

ce que la *bonne nouvelle* fût annoncée aux gentils. Aussi le Christ donne-t-il à ses apôtres la mission d'enseigner toutes les nations (1).

Auxquels de ces témoignages contraires faut-il croire? Les disciples ont-ils mal compris leur maître? ou le maître lui-même n'avait-il pas d'idée arrêtée sur l'étendue de sa mission, et sur l'immensité de la révolution qu'il venait inaugurer? Il n'y a point de réponse certaine à faire à ces questions. Quand on considère le christianisme au point de vue du développement progressif de l'humanité, l'on peut, sans faire injure au Christ, supposer qu'il n'avait pas conscience entière de son œuvre. Il faut dire plus, il est même impossible qu'il ait songé à fonder une religion nouvelle, si, comme les évangélistes le disent tous, il croyait à la fin prochaine du monde. Est-ce à dire qu'il ait entendu limiter les bienfaits de son royaume au seul peuple élu? Ce serait dire que le Christ avait des aspirations moins larges que les docteurs juifs qui parcouraient le monde pour gagner un prosélyte. Cela est moralement impossible. Il faut donc admettre que dans la pensée de Jésus-Christ, comme dans celle des prophètes, toutes les nations étaient appelées. Peut-être commença-t-il par croire que les gentils devaient se faire juifs pour entrer dans le royaume du Messie; mais ses idées et ses sentiments auront pris plus de largeur, à mesure qu'il avança dans sa rude carrière. En tout cas, il y avait dans ses paroles des principes d'une doctrine universelle. Que le maître en ait compris toute la portée, que nous importe? Une fois le germe de la vérité déposé dans le sein de l'humanité, Dieu saura bien le faire fructifier. Les premiers disciples de Jésus-Christ sortis du peuple, partageaient ses préjugés; la nation à laquelle Jésus s'adressait ne rêvait que domination. L'on pouvait craindre que le christianisme resterait une secte obscure du judaïsme, lorsque la Providence élut un homme qui mérite d'être placé à côté du Christ, comme fondateur de la religion chrétienne : saint *Paul* porta l'Évangile aux gentils.

Saint *Paul* lutta toute sa vie contre les idées étroites des chrétiens de la Palestine. Il ne réussit pas entièrement. Il n'avait pas

(1) *Matthieu*, XXVIII, 19.

seulement à combattre le particularisme juif; en prêchant l'Évangile aux gentils, il ouvrit une lutte nouvelle entre l'esprit chrétien et le génie de l'antiquité. L'opposition était si profonde, que les Pères de l'Église désespérèrent de la victoire; ils croyaient qu'il faudrait une intervention directe de Dieu pour briser la résistance que le paganisme opposait à l'Évangile; ils n'attendaient la conversion du monde que de la seconde venue du Christ (1). Le paganisme succomba, mais l'unité chrétienne n'en resta pas moins une utopie. Par suite de l'établissement du christianisme, il y eut une nouvelle division des hommes en chrétiens et non chrétiens, en orthodoxes et hérétiques; c'était presque l'antique dualisme. Enfin l'Orient se sépara de l'Occident, et malgré d'héroïques efforts, le christianisme n'est pas parvenu à le conquérir.

Est-ce à dire que l'unité, but du christianisme, soit une chimère? Les chrétiens poursuivent l'unité au nom d'un faux principe; la vérité révélée qu'ils enseignent au monde est le germe d'une irremédiable division entre ceux qui croient à la révélation et ceux qui ne l'acceptent pas. L'hostilité ne pourrait disparaître que par la réunion de tout le genre humain dans la foi chrétienne. Mais l'unité religieuse, telle que l'Église la conçoit, est impossible. Il y a dans la création un élément d'unité et un élément de diversité. Les anciens ne connaissaient que la diversité; ils la divinisaient dans les dieux innombrables dont ils peuplaient l'univers. Le christianisme voulant ramener cette discordance à l'harmonie, s'attacha exclusivement à l'unité. Si l'antiquité méconnaissait un élément essentiel de la nature humaine, le christianisme de son côté faisait violence à l'humanité, en essayant de ramener toutes les diversités à l'unité absolue. L'Église tentait une œuvre impossible, dans laquelle elle dut échouer.

Il est impossible que les hommes, créatures imparfaites, possèdent jamais la vérité absolue; il faut donc qu'ils renoncent à

(1) *Justin* (Dialog. c. Tryphone) dit des chefs de la société païenne : οἱ οὐ παύσονται θανατοῦντες καὶ διώκοντες τοὺς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦντας, ἕως πάλιν παρῇ καὶ καταλύσῃ πάντας. — Une grande partie de la terre, dit *Origène*, ne sera soumise à Jésus-Christ que lors de sa seconde venue (Homil. XVI, 3; in libr. Jesu Nave. Cf. Comment. in Matth. (T. III, p. 857, F); c. Cels. VIII, 72.

l'unité absolue. La vérité est une lumière dont les hommes n'aperçoivent qu'un rayon ; il est bon qu'elle frappe les individus et les nations d'une façon diverse, car si une même foi était acceptée par tout le genre humain, il serait infecté par cela même de l'erreur qui s'y mêle. Plus il y a d'ouvertures pour des conceptions différentes, plus il y a de probabilité que la vérité se manifeste sous toutes ses faces. C'est dire que l'unité absolue est un faux idéal. Il faut laisser aux individus et aux nations une liberté entière de chercher la vérité à leur guise. C'est parce que la révélation miraculeuse est incompatible avec cette liberté de penser, que la philosophie la rejette. Si l'unité peut être réalisée dans de certaines limites, c'est par les efforts libres de l'esprit humain. En ce sens, on peut dire que l'unité est notre idéal.

§ II. *Lutte du christianisme contre le judaïsme*(1).

N° 1. Les apôtres imbus de l'idée du messianisme juif.

Les apôtres partageaient les croyances populaires sur la venue d'un Messie et sur sa vocation ; ce fut cette croyance qui les attacha à Jésus-Christ. Ils voyaient en lui l'envoyé de Dieu, promis par les prophètes, qui devait rétablir le royaume d'Israël et soumettre ensuite le monde aux lois du peuple élu. Ils espéraient dans leur foi naïve qu'ayant tout quitté pour le Messie, il leur donnerait la première place dans son royaume. *Matthieu* fait dire à Jésus : « Parce que vous m'avez suivi, lorsqu'au temps de la régénération le Fils de l'Homme seoira sur le trône de sa gloire, vous aussi, vous seoirez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël »(2). On vit ses disciples se disputer le premier rang dans leur future grandeur. La mère de saint *Jean* dit à Jésus : « Or-

(1) Voir l'excellente Étude que nous avons citée p. 241, note 1.
(2) *Matthieu*, XIX, 27, 28. — *Marc*, X, 28. — *Luc*, XVIII, 28.

donnez que mes deux fils que voici s'assoient l'un à votre droite, l'autre à votre gauche dans votre royaume. » Les autres disciples s'indignèrent des prétentions des deux frères, mais ils ne comprirent pas Jésus disant : « *Que celui qui voudra être le premier parmi vous, soit votre serviteur.* » A la veille de la mort de leur maître, ils discutaient encore entre eux, lequel devait être estimé le plus grand(1). La mort du Christ dérouta singulièrement les apôtres : « Nous espérions, disent-ils dans l'Évangile de *Luc*, que ce serait lui qui *délivrerait Israël*, et cependant c'est aujourd'hui le troisième jour qu'il est mort. » Au Christ ressuscité, les disciples n'adressent que cette seule demande : « Seigneur, sera-ce en ce temps-ci que tu rétabliras le royaume d'Israël? » (2)

Imbus de la conception judaïque du messianisme, les apôtres ne pouvaient pas croire que Jésus-Christ venait remplacer la loi de Moïse par une religion nouvelle. Leur conviction était que le Messie rétablirait la Loi dans toute sa pureté, que rien ne serait changé au culte de Jéhova, sinon que, par la puissance du Fils de l'Homme, il s'étendrait avec l'empire d'Israël sur le monde entier. Ils restèrent strictement attachés aux cérémonies et aux observances du mosaïsme. Pieux selon la loi, ils s'honoraient du titre de juifs, et le refusaient à ceux qui n'imitaient pas la rigidité de leur vie légale : « Ils sont constamment dans le *temple*, louant et bénissant Dieu »; ils y prêchent au peuple, « que Dieu a élevé Jésus de Nazareth par sa puissance comme prince et sauveur, pour donner l'amendement à Israël et la rémission des péchés. » Aussi leurs adversaires les traitaient-ils, non comme des apostats, mais comme des hérétiques. Et en réalité, ils ne se distinguaient des autres juifs que par leur croyance que le Messie était apparu dans la personne de Jésus-Christ et qu'il reviendrait bientôt fonder son royaume(3). C'est dans le même esprit qu'ils conçurent la mission

(1) *Matthieu*, XX, 20, 21, 24, 26. — *Marc*, X, 37. — *Luc*, XXII, 24.

(2) *Luc*, XXIV, 21. — *Actes des Apôtres*, I, 6.

(3) *Plank*, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, T. I, p. 277. — *Neander*, Geschichte der Pflanzung des Christenthums durch die Apostel, T. I, p. 43. — *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p. 283, ss.

que leur maître leur donna d'aller prêcher les nations. La *bonne nouvelle* qu'ils annonçaient aux hommes, c'est que le Messie était venu sur la Terre, que son retour était prochain, qu'il fallait se hâter de se convertir pour avoir une place dans son royaume. En quoi consistait cette conversion? Les juifs seuls, comme peuple élu, étaient appelés au royaume du Messie; pour avoir part aux promesses messianiques, il n'y avait qu'un moyen, c'était d'embrasser le mosaïsme. Le baptême était la marque distinctive de ceux qui croyaient en Jésus-Christ; du reste rien n'était changé au culte de Moïse(1).

Si cette conception étroite des apôtres ne s'était pas modifiée, le christianisme n'aurait jamais eu la puissance de convertir et de renouveler le monde. Le prosélytisme des apôtres aurait échoué comme celui des docteurs de la Loi, car l'esprit étroit du judaïsme et le génie d'une religion universelle étaient deux choses incompatibles. Comment les disciples de Jésus-Christ parvinrent-ils à se dégager des liens de la loi ancienne? Un élément nouveau vint modifier, élargir leurs sentiments, et Dieu suscita un nouvel apôtre pour fonder le véritable christianisme.

N° 2. L'élément hellénique. — Saint Étienne.

Jésus-Christ a dû procéder du peuple juif, parce que, seuls parmi toutes les nations, les Hébreux avaient une foi profonde en un Dieu unique. C'était un germe d'universalité. Mais le mosaïsme se développa sous des influences historiques qui en firent une religion exclusive, presque haineuse. Rien dans le judaïsme n'était propre à attirer, on l'aurait dit organisé plutôt pour repousser; loin de s'approprier des éléments étrangers, il rejetait obstinément tout ce qui n'était pas juif. Un système aussi raide, aussi inflexible, était inalliable avec une religion qui s'adressait au monde entier. Il y avait une autre race douée des qualités qui faisaient défaut à la nation juive. La civilisation hellénique possédait la force d'assi-

(1) *Actes des Apôtres*, II, 38. — *Plank*, T. II, p. 32, 71 et suiv.

milation qui conquiert et transforme. Souple et facile, l'esprit grec était ouvert à toutes les idées grandes et belles. La profondeur religieuse lui manquait; mais s'il parvenait à s'unir avec un peuple théocratique, cette heureuse alliance pouvait produire précisément ce génie sévère tout ensemble et étendu qui était nécessaire pour faire du christianisme une religion universelle. Les conquêtes d'Alexandre, en mélangeant les nations, en transportant les enfants d'Israël au milieu de la civilisation hellénique, préparèrent la fusion des dogmes et des sentiments. Les juifs hellénistes perdirent la raideur des juifs de la Palestine : de leur sein sortit le premier disciple du Christ chez lequel on remarque les tendances larges et universelles, qui séparent le christianisme de la loi ancienne.

Saint *Étienne* était juif, mais d'extraction grecque. Il compri mieux que les apôtres que la prédication de l'Évangile inaugurai une ère nouvelle. Les violents reproches que lui firent les juif montrent que le mosaïsme avait cessé d'être pour lui la loi reli gieuse : « On l'avait entendu proférer des paroles blasphématoire contre Moïse et contre Dieu; on l'avait ouï dire que Jésus d Nazareth détruirait le Temple, et changerait les ordonnances d la Loi »(1). Ce que les juifs maudissaient comme un blasphèm c'était le véritable christianisme s'affranchissant des entraves d'u dogme légal, pour s'élancer libre à la conquête du monde. Tr duit devant le conseil des docteurs de la Loi, le nouveau chrétie proclama hautement que le temps du judaïsme était passé : « S lomon bâtit un temple au Dieu de Jacob. Mais le Très-Ha n'habite pas dans les temples faits par la main des hommes. Comm le prophète le dit : *Le ciel est mon trône, et la terre est m marche-pied. Quelle maison me bâtirez-vous?* dit le Seigneur. M main n'a-t-elle pas fait toutes ces choses? » Saint *Étienne* cara térise admirablement la race juive; elle avait été l'instrument Dieu, mais sa mission était accomplie : « Gens de col raide incirconcis de cœur et d'oreilles, vous vous opposez toujours saint Esprit. »(2). Des hommes aussi étroits, aussi haineux, auraie

(1) *Actes des Apôtres*, VI, 11-14.
(2) *Actes des Apôtres*, VII, 48-52.

vainement prêché la venue du Messie. Étienne est le représentant d'une tendance plus humaine. La parole évangélique, pure de tout formalisme, trouva accès auprès des Grecs d'Asie; ce furent des juifs hellénistes qui y répandirent les premiers *la bonne nouvelle*, et chose remarquable, ce furent des Grecs convertis qui prirent les premiers le nom de chrétiens(1).

L'élément hellénique, en s'alliant au christianisme juif des apôtres, va transformer une secte juive en une religion universelle. On célèbre les apôtres comme les fondateurs du christianisme; il serait plus vrai de dire que la religion nouvelle s'établit malgré eux, grâce à un élément étranger, l'hellénisme. Rien de plus caractéristique que les rapports entre la doctrine de saint *Étienne* et celle des disciples directs de Jésus-Christ. Pourquoi la prédication du juif helléniste souleva-t-elle la haine ardente qui aboutit à son martyre, tandis que les apôtres étaient écoutés, sinon avec faveur, du moins sans animosité? Les *Actes* nous en disent la raison avec une grande naïveté : c'est que jamais les Douze n'avaient enseigné, comme *Étienne*, que les institutions mosaïques étaient incompatibles avec les idées spirituelles de l'Évangile. Si nous avions leur histoire intime, elle nous dirait que, loin de vénérer ce premier martyr de la foi chrétienne, ils le répudièrent comme un novateur, un contempteur de la Loi, avec lequel ils ne voulaient rien avoir de commun. Ceci n'est pas une supposition injurieuse ni arbitraire. Les *Actes* nous apprennent que ce ne furent pas les chrétiens de Jérusalem, mais des prosélytes étrangers qui rendirent les derniers honneurs à *Étienne*(2). Ces prétendus chrétiens de Jérusalem n'étaient encore que des juifs, y compris les apôtres. C'est la persécution de saint *Étienne* qui fut la première manifestation d'une religion nouvelle. Mais les apôtres ne comprirent pas encore. Il fallut que Dieu appelât un nouveau disciple; ce fut saint *Paul* qui fonda le christianisme. La gloire de l'apôtre des gentils ne doit pas nous faire oublier le mérite plus humble du premier martyr de la foi chrétienne : *Étienne* est le précurseur de *Paul*.

(1) *Actes*, XI, 26.
(2) *Actes*, VIII, 2; X, 2.

On sait que l'ardent pharisien commença par être l'ennemi acharné des chrétiens. Il consentit au supplice d'*Étienne* et y assista. Le martyr pria pour ses persécuteurs. « Cette prière, dit saint *Augustin*, fut exaucée; si *Étienne* n'avait pas prié, l'Église n'aurait pas eu saint *Paul* » (1).

N° 3. Saint Paul. — La vocation des gentils.

Chrysostome représente l'apôtre des gentils comme le type de la création : « Il réunissait en lui tout ce qu'il y a de bon et de grand parmi les hommes et parmi les anges; il possédait à lui seul les vertus de tous les autres; il les pratiqua toutes ensemble plus parfaitement qu'aucun d'eux ne pratiqua celle qui lui était particulière. Il n'y a rien dans la création qui puisse être comparé à saint *Paul*; mettez le monde entier dans une balance avec l'apôtre, l'apôtre l'emportera. C'est le héraut du monde, la langue de l'univers, le fondement de l'Église » (2). *Chrysostome* exalte surtout la charité de saint *Paul;* elle lui assure une place à côté de Jésus-Christ : « Il brûlait d'amour pour Dieu; enflammé par la charité, il est devenu toute charité. Aucun homme n'a eu pour Jésus un amour comparable à l'affection de cette sainte âme. Et pour lui, aimer Dieu et Jésus-Christ, c'était aimer les hommes afin de les convertir au Christ. Il mérite d'être appelé le Père commun de la Terre. Son cœur embrasse l'univers. Écoutez, s'écrie l'orateur grec, avec quelle douceur il parle de ceux qui l'avaient fustigé cinq fois, qui l'avaient lapidé, enchaîné, qui avaient soif de son sang, qui brûlaient de le déchirer : *Je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais ce zèle est*

(1) *Augustin.*, Serm. 168, § 6; 316, § 4.

(2) *Chrysost.*, Homil. I et II de laudib. Sancti Pauli (Op., T. II, p. 477, sq., 485, C. D.); Exposit. in Psalm. 90 (T. V, p. 270, B); Homil. III in Cap. I Genes. (T. IV, p. 20, B); Contra Anomaeos, c. VIII (T. I, p. 517, D).

s connaissance. Il va jusqu'à désirer d'être anathème pour ses ·es. C'est l'idéal de la charité humaine »(¹).

›aint *Paul* mérite de plus grands éloges encore que ceux que prodigue *Chrysostome;* il a réellement fondé le christianisme .orique. C'est comme une seconde révélation qui vient compléter e du Christ, et il est tout aussi difficile d'expliquer l'une que .tre. Nous connaissons mieux les circonstances qui influèrent le développement de saint *Paul.* Né en Asie, l'hellénisme a pu ›oser dans son âme des germes de sentiments plus larges que x de la secte pharisienne à laquelle il appartenait. Cependant ément juif domine dans son éducation : fondateur d'une nou- e religion, il devait, comme Jésus-Christ, appartenir plutôt à la lée qu'à la Grèce. Mais comment de persécuteur violent des étiens, est-il devenu le plus grand apôtre du christianisme? nment le Messie s'est-il transformé chez lui en un être divin? nment le christianisme à moitié juif des disciples de Jésus ·t-il changé en religion universelle? Nous n'avons pas de réponse es questions. Dans les récits des *Actes*, tout est miracle : la con- sion de saint *Paul* est miraculeuse : son évangile et sa mission, es tient directement de Jésus-Christ. Nous ne croyons plus aux ·acles extérieurs; mais les révélations intérieures n'en restent ; moins le secret de Dieu.

Nous apprécierons plus loin la théologie de saint *Paul :* nous ›sidérons ici l'apôtre des gentils dans sa lutte avec les sentiments oits des premiers disciples du Christ. Avant lui, le christianisme tait qu'une secte juive; par lui, il devint une religion univer- le(²). Sa mission comme apôtre des gentils se lie intimement à conception théologique : « Il y a un seul Dieu, et un seul média- r entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ, homme, qui s'est ›né soi-même en rançon pour tous. C'est pour cela que j'ai été

) *Chrysost.*, Homil. 55 in Cap. 29 Genes. (T. IV, p. 534, A); Homil. III de lib. S. Pauli (T. II, p. 490, A); De Sacerdot. III (T. I, p. 385, B); de Anathem., T. I, p. 694, B); Homil. III de laudibus S. Pauli (T. II, p. 490, A); Homil. 32 p. ad Rom. (T. IX, p. 758, C.).

) *Planck*, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, I, p. 100, 101, 149, 150.

établi prédicateur, docteur et apôtre des gentils dans la foi et l vérité »(1). Qui lui a révélé ce mystère? Qui lui a donné la missio de le prêcher? Il ne tient pas cette vérité des disciples de Jésus « Je vous déclare, dit saint *Paul* aux Galates, que l'Évangile q j'ai annoncé, ne vient point de l'homme. Je ne l'ai reçu ni app d'aucun homme; je l'ai reçu par la révélation de Jésus-Christ. »

Il ne fallait rien moins qu'une mission divine pour légitimer nouveau christianisme de saint *Paul*. Les autres apôtres étaie encore tout juifs. Rien ne montre mieux leurs sentiments à l'égar de la gentilité, que la conversion miraculeuse du premier païen, centurion Cornelius. C'était un de ces hommes qui, dans la déc dence du polythéisme, éprouvaient le besoin d'une foi nouvell « Il était religieux et craignant Dieu, lui et toute sa famille, faisa beaucoup d'aumônes et priant Dieu continuellement. » Dans u vision, un ange lui dit : « Tes prières et tes aumônes sont mont devant Dieu : fais venir *Pierre*, il te dira ce qu'il faut que fasses. » L'apôtre eut de son côté une extase qui le prépara à conversion d'un gentil. Il vit le ciel ouvert et un vaisseau qui d cendait vers lui comme une grande nappe; il y avait de tou sortes d'animaux terrestres, de bêtes sauvages, de reptiles d'oiseaux du ciel. Une voix lui dit : « *Pierre*, lève-toi, tue mange. » Pierre répondit : « Non, Seigneur, je n'ai jamais r mangé d'impur ni de souillé. » La voix fit alors entendre ces p roles : « Ne regarde pas comme souillé ce que Dieu a purifié. Saint *Pierre* comprit le sens de sa vision, lorsqu'il reçut le m sage de Cornelius. Il entra chez lui et dit : « Vous savez qu'il n' pas permis à un juif d'avoir aucune liaison avec un étranger, d'aller chez lui; mais Dieu m'a fait voir que je ne devais appel aucun homme souillé ou impur. » Le centurion lui rapporta l paroles de l'ange. « En vérité, s'écria saint *Pierre*, je reconnais q Dieu n'a point d'égard à l'apparence des personnes; mais qu' toute nation, celui qui le craint et qui s'adonne à la justice lui e agréable. » L'apôtre prêcha le mystère du Christ; les gentils glo fièrent Dieu, au grand étonnement des fidèles circoncis qui étaie

(1) *Paul*, I Timothée, II, 5-7; Ephés. III, 3, 4, 9.

venus avec *Pierre*. Alors *Pierre* prit la parole : « Quelqu'un pourrait-il empêcher qu'on ne baptise ceux qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous? » Et il baptisa au nom du Seigneur. Quand les apôtres et les fidèles de Jérusalem apprirent que des gentils avaient reçu la parole de Dieu, il se fit une grande rumeur. Les chrétiens circoncis accusèrent *Pierre* d'être entré chez des incirconcis et d'avoir mangé avec eux. *Pierre* se justifia en racontant ses visions : pouvait-il s'opposer à la volonté divine? « Alors, ayant entendu ces choses, ils s'apaisèrent et glorifièrent Dieu en disant : Dieu a donc aussi donné aux gentils la repentance, afin quils aient la vie! »(1)

Ainsi il fallut une intervention de Dieu pour légitimer le baptême de celui que l'Église célèbre comme « les prémices de la gentilité »(2)! Le récit des Actes révèle les sentiments des apôtres et des premiers disciples de Jésus-Christ. Ils étaient restés juifs, et se croyaient souillés par le contact d'un étranger, d'un impur. Ils ne songeaient pas à porter la bonne nouvelle chez les gentils; ceux-ci devaient se faire circoncire pour avoir part au royaume de Dieu. La conversion de Cornelius ne changea pas cet ordre d'idées: seulement les fidèles de Jérusalem crurent que le baptême pourrait précéder la circoncision, mais sans la circoncision, ils ne concevaient pas qu'on pût être disciple du Christ(3). Quand on passe du cercle étroit des apôtres à saint *Paul*, on entre dans un nouveau monde. Il ne connaît ni Juifs ni Grecs; les différences de nationalité disparaissent dans une unité supérieure, l'nnité chrétienne : « Il n'y a plus ni Grecs, ni Juifs, ni circoncis, ni incirconcis, ni Barbares, ni Scythes, ni esclaves, ni libres, mais le Christ est toutes choses en tous. » Saint *Paul* dit aux gentils : « Vous étiez autrefois sans le Christ, séparés de la république d'Israël, étrangers par rapport aux alliances et aux promesses, n'ayant point d'espérance, et étant sans Dieu dans le monde. Maintenant étant en Jésus-Christ, vous qui étiez autrefois éloignés, vous avez été

(1) *Actes des Apôtres*, ch. X et XI.
(2) *Origen.*, in Numer. Homil. XI, 3.
(3) *Plank*, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, T. II, p. 176. — *Gieseler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, T. I, p. 185, 186.

rapprochés par le sang du Christ. Car c'est lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un en abattant le mur de séparation. Il a détruit la cause de leur inimitié, qui était la loi des préceptes, consistant en ordonnances. Des deux peuples il a fait en lui-même un seul homme nouveau; il les a réconciliés les uns et les autres avec Dieu, par sa croix, pour ne faire qu'un seul corps »(1).

La prédication de saint *Paul*, inspirée par ces larges sentiments, dépassa les timides efforts tentés par les premiers disciples de Jésus-Christ. Mais en appelant les gentils au royaume de Dieu, sans les circoncire, il blessait l'orgueil national des juifs; à mesure que les uns s'approchaient du christianisme, les autres s'en éloignaient. C'était précisément la vocation des incirconcis, telle que la prêchait le grand apôtre, qui repoussait les juifs. Ils auraient accepté le christianisme mosaïque de saint *Pierre*; mais ils frémirent de rage, en entendant saint *Paul* parler de la conversion des païens, de l'égalité des purs et des impurs(2). Les gentils au contraire « se réjouissaient et donnaient gloire à la parole du Seigneur »(3). Ce n'est pas sans raison que les doctrines de saint *Paul* émurent les chrétiens circoncis de Jérusalem, car c'était une vraie révolution. Ils ne comprenaient rien à ce nouveau christianisme qui devait absorber le mosaïsme et la gentilité; ils virent dans la prédication de saint *Paul* une espèce d'apostasie. Convaincus qu'il était dans l'erreur, ils députèrent quelques-uns d'entre eux en Asie pour enseigner aux païens, qu'ils ne pouvaient être sauvés sans être circoncis suivant l'usage de Moïse(4). L'avenir du christianisme était compromis; si les prétentions des chrétiens de Jérusalem avaient prévalu, la religion du Christ serait morte dans son berceau. C'est alors que saint *Paul* conçut le hardi dessein de gagner les apôtres et les fidèles de la Palestine à ses idées : il provoqua une réunion à Jérusalem.

Nous avons deux versions sur l'assemblée de Jérusalem, celle

(1) *Paul*, Coloss. III, 14; Galat. III, 28; *Ephésiens*, II, 11-16.
(2) *Actes des Apôtres*, XXII, 21-23.
(3) *Actes des Apôtres*, XIII, 44-48.
(4) *Actes*, XV, 1.

des *Actes*, et celle de saint *Paul*, dans son *Epître aux Galates*. Comme elles diffèrent considérablement, nous nous en tiendrons à la relation de l'apôtre. Quant au récit des *Actes*, il a perdu tout crédit : ce n'est pas un ouvrage historique, mais un écrit de tendance[1]. Paul nous apprend qu'il rencontra une vive opposition chez les fidèles de la Palestine. Les *Actes* ont en vain cherché à effacer les dissidences qui existaient entre les Douze et le nouvel apôtre; elles étaient radicales. Il y avait deux christianismes en présence, un christianisme juif et un christianisme universel; celui-ci représenté par saint *Paul*, l'autre par les disciples directs du Christ. Les Douze avaient un grand avantage sur le nouveau-venu; ils avaient vu et entendu le maître, tandisque *Paul* ne pouvait invoquer pour lui qu'une révélation intérieure qui était un mystère plus ou moins douteux. L'on comprend donc que les Douze n'aient pas cédé à l'apôtre des gentils. Ils se bornèrent à consentir à ce que *Paul* continuât sa mission comme il l'entendait; elle avait porté de si magnifiques fruits, qu'il eût été difficile de la réprouver. C'est en ce sens que les chrétiens de Jérusalem tendirent la main d'association aux chrétiens de la gentilité; ils les dispensèrent de la circoncision, mais pour eux, ils continuèrent à vivre selon la Loi.

L'on a appelé les résolutions prises à Jérusalem une transaction. C'était plutôt une trêve. L'accord était impossible : l'une des deux tendances devait absorber l'autre. Les chrétiens de Jérusalem étaient des juifs, tandisque saint *Paul* émancipait le christianisme des liens de la Loi. Il n'était pas plus possible de les concilier, que de concilier la religion du passé et la religion de l'avenir. Aussi la véritable difficulté ne fut-elle pas même soulevée à Jérusalem. Il n'est pas question, d'après les *Actes*, d'une différence de dogme entre les chrétiens juifs et les chrétiens hellénistes. L'on n'agita qu'une question de fait: les païens devaient-ils se faire circoncire avant de recevoir le baptême, c'est-à-dire devaient-ils commencer par se faire juifs avant de devenir chrétiens? Cela impliquait que la circoncision et par suite la loi ancienne était obligatoire pour

(1) *Baur*, das Christenthum, p. 111, ss.

les chrétiens juifs. Singulière transaction que celle qui maintie la division, au lieu d'y mettre un terme! A la vérité, il était e tendu que les chrétiens circoncis et les chrétiens non circoncis traiteraient en frères. Mais cet accord n'était qu'illusoire. Co ment les chrétiens de la Palestine qui restaient juifs, et qui com tels voyaient un impur dans tout incirconcis, auraient-ils considé les gentils comme des frères ?

L'assemblée de Jérusalem n'a d'importance qu'en tant qu'e constate le dissentiment entre saint *Paul* et les chrétiens de gentilité d'une part, et les chrétiens de la Palestine d'autre pa Les apôtres restèrent juifs. Ce n'est donc pas à eux qu'il faut ra porter le christianisme, c'est à saint *Paul*. La lutte commencée p le grand apôtre continua après sa mort. *Paul* et ses discipl essayèrent d'opérer la conciliation, sur le terrain des croyance c'était le vrai siége du débat. De là tout un mouvement littérai qui tendait à rapprocher les deux partis. Mais quoi que l'apôt fît, plus il avançait dans la voie du vrai christianisme, plus s'éloignait des chrétiens juifs.

Le Dieu de Moïse était un Dieu unique, mais les juifs croyaie qu'il était attaché à eux par des liens tout particuliers : Jého était presque un Dieu national. Saint *Paul* pouvait-il accepter u pareille théodicée? Apôtre des gentils, il devait prêcher un Di universel. Le Dieu des juifs, dit-il, est aussi celui des Grecs : « n'habite pas dans les temples bâtis par la main des hommes. I fait naître d'un seul sang tout le genre humain, afin qu'ils cherch le Seigneur » (1). Les juifs se croyaient une race élue; une allia particulière les liait à Jéhova. Saint *Paul* pouvait-il dire aux gen qu'ils étaient une race inférieure? Il leur annonça qu'ils étai tous *la race de Dieu*. Dès lors il n'y a plus de peuple élu, t sont appelés. Les juifs, enchaînés par les préceptes de Mo comme par les commandements d'une loi, subordonnaient le sa à l'accomplissement des œuvres prescrites par le législateur. Sa *Paul* devait répudier ce système de légalité, à moins de voul l'impossible, comme le voulaient les apôtres juifs, qui prétendai

(1) *Actes des Apôtres*, XVII, 22 et s.

imposer la loi de Moïse au monde entier. Mais alors à quoi bon Jésus-Christ? Ce ne sont pas les œuvres de la loi, dit *Paul*, qui justifient, mais la foi dans le Christ(1); ce n'est pas la circoncision, mais la charité(2). La foi et la charité sont des dons de Dieu, il les accorde sans distinction d'origine ou de race.

Il n'y avait qu'un moyen de concilier le mosaïsme et le christianisme, c'était de considérer la loi ancienne comme une préparation à la loi nouvelle. C'est sur ce thème que roule l'*Épître aux Galates :* « La Loi a été notre conducteur pour nous amener au Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi. Mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce conducteur. Car vous êtes tous enfants de Dieu par la foi en Jésus-Christ »(3). La loi ancienne était destinée à faire l'éducation d'un peuple enfant(4); maintenant les temps sont accomplis, le Fils de Dieu remplace Moïse. Cette doctrine rendait justice au mosaïsme pour le passé; c'est la seule qu'une doctrine nouvelle puisse rendre à une doctrine ancienne qu'elle remplace. Mais quelque équitable qu'elle fût, l'appréciation de saint *Paul* n'en impliquait pas moins une déchéance. Et où est le parti politique ou religieux qui consente à reconnaître que son temps est fini, qu'il doit faire place à des idées nouvelles? Les juifs le pouvaient d'autant moins qu'ils avaient pour eux une antique tradition, qui faisait leur gloire et leur orgueil.

Pour sauver l'honneur des apôtres, l'on a dit que l'opposition de Jérusalem contre l'œuvre de saint *Paul* venait plutôt des chrétiens judaïsants que des chefs de l'Église. Les faits ne permettent point d'admettre cette justification. Peu de temps après l'entrevue de Jérusalem, saint *Pierre* se rendit à Antioche. Cédant à sa nature généreuse, il fraternisa avec les chrétiens incirconcis. Ceux de la circoncision s'émurent de cette condescendance qui, à leurs yeux, était une apostasie. Ils députèrent des membres de la

(1) *Paul*, Galat. II, 15, 16; I Corinth. IX, 20, 21; Rom. ch. VII.
(2) *Paul*, Galat. V, 6; Rom. III, 27.
(3) *Paul*, Galat. III, 24-26.
(4) *Paul*, Galat. IV, 1-4.

chrétienté de Jérusalem en Asie. L'Épître aux Galates dit formellement qu'ils venaient *de la part de Jacques*. Pour s'interposer ainsi entre un disciple du Christ et l'apôtre des gentils, il ne fallait rien moins que l'autorité dont le frère de Jésus-Christ jouissait dans l'église naissante. Quel fut le résultat de cette intervention? Saint *Pierre,* aussi facile à céder qu'à s'émouvoir, se sépara des chrétiens de la gentilité, parce qu'il craignait les circoncis. Non-seulement il refusa de célébrer avec eux le repas religieux de l'agape, il voulut encore les forcer à judaïser. La mission de *Paul* était encore une fois compromise; il accourut à la défense de son évangile. C'est alors qu'eut lieu cette scène mémorable entre les deux apôtres qui a tant embarrassé les saints Pères. *Paul* résista en face à celui que le Christ avait appelé la pierre de son Église. Il lui reprocha devant tous de ne pas marcher droit selon la vérité de l'Évangile, d'user de dissimulation, et de contraindre les gentils à judaïser, ce qui était contraire aux promesses faites à Jérusalem.

L'on voit que ce qu'on appelle le compromis de Jérusalem ne dura pas longtemps. La lutte fut reprise avec une vivacité nouvelle et elle survécut aux apôtres. Les vrais disciples du Christ finirent par se rallier au christianisme universel de saint *Paul*. Mais la masse de la nation juive rejeta le christianisme, parce qu'il ne donna pas satisfaction à ses orgueilleuses prétentions. Il y a sur tous les privilégiés comme une malédiction divine; ils s'attachent obstinément aux vieilles idées, aux vieilles croyances; ils ferment leurs yeux à la lumière et leurs oreilles à la vérité. Beaucoup de ceux qui se convertirent à l'Évangile continuèrent à suivre la loi de Moïse; d'abord traités avec indulgence par l'Église, ils finirent par être repoussés comme hérétiques. Les *Ebionites* et les *Nazaréens* sont une image de ce que serait devenu le christianisme sans l'apôtre des gentils. Ils fuyaient le contact des païens et des chrétiens eux-mêmes, parce que, n'étant pas circoncis, ils étaient impurs; ils poursuivaient de leur haine la mémoire de saint *Paul,* parce qu'il avait ouvert le Temple à toutes les nations[1]. Ces malédictions sont la gloire du grand apôtre : grâce

(1) *Epiphan.*, Haeres. XXX, 25. — *Origen.*, Homil. XVIII, 12 in Jerem.

lui, il n'y a plus d'impurs, il n'y a plus de privilégiés devant Dieu. Nous nous rattachons tous également à notre Créateur.

Saint *Paul* fit du christianisme une religion universelle, en le portant aux gentils. L'Évangile était vainqueur de la Loi. Mais en s'adressant aux nations, il commença une lutte nouvelle, lutte séculaire qui n'est pas encore terminée. Suivons le christianisme dans ses premières conquêtes, elles sont plus glorieuses que celles des plus illustres guerriers : les victoires de l'Évangile ne sont pas souillées par le sang des vaincus, elles sont achetées par le sang des vainqueurs.

§ III. *Le Christianisme et les Gentils.*

N° 1. Lutte entre le christianisme et la gentilité.

A la distance où nous sommes du paganisme, il est difficile de comprendre la longue lutte qu'il soutint contre la religion chrétienne. La supériorité du christianisme sur les cultes de l'antiquité est si évidente, qu'il semble que le monde gréco-romain aurait dû accepter avec transport cette loi de charité, de foi et d'espérance. Cependant les païens daignèrent à peine s'informer de la croyance des nouveaux sectaires ; ils ne virent en eux que des ennemis de l'ordre existant; ils s'attachèrent avec une espèce de frénésie aux institutions du passé et firent des efforts désespérés pour étouffer la religion naissante dans les supplices. Vaine tentative! Le sang des martyrs devint la semence du christianisme. Le nombre des fidèles alla croissant; un empereur prit parti pour l'Église. Qui ne s'attendrait à voir le monde romain prosterné au pied de la croix? Cependant la guerre continua ; le christianisme passa de la défense à l'attaque. Le paganisme résista, il avait pour lui les classes supérieures et la grande masse des populations agricoles et esclaves. Alors parut un auxiliaire inespéré : les Barbares, instruments de Dieu, détruisent la vieille société : des races jeunes et fortes reçoivent le baptême, et un nouvel âge de l'humanité s'ouvre.

Jésus-Christ avait prévu la résistance que l'Évangile devait rencontrer. Bien qu'il enseignât une doctrine de paix et d'amour, il dit à ses disciples : « *Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre? Non, je vous le dis, mais la division* »(1). *Chrysostome* décrit cette lutte en vives couleurs : « Quand la proclamation divine eut été répandue par les apôtres, lorsqu'ils parcouraient toute la terre, semant les paroles de la foi, arrachant les racines de l'erreur, brisant les vieilles lois des empires, pourchassant l'iniquité, nettoyant le sol sous leurs pas, et ordonnant aux hommes de fuir loin des idoles, des temples, des autels, de leurs fêtes et de leurs mystères et de s'élever à la connaissance d'un seul Dieu, maître de tout, et à l'attente des biens à venir, pendant qu'ils parlaient du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qu'ils philosophaient sur la résurrection et enseignaient le royaume des cieux, une grande guerre, la plus tyrannique des guerres s'alluma, et tout fut rempli de trouble, de bruit et de dissensions : toutes les villes, toutes les nations, toutes les familles, toutes les contrées civilisées ou barbares. C'est que les coutumes antiques étaient secouées sur leurs fondements, et que le préjugé qui avait si longtemps régné s'ébranlait, à l'invasion de croyances nouvelles, inouïes jusqu'alors. Contre cette puissance les empereurs s'irritaient, les gouverneurs de province sévissaient, les citoyens murmuraient, la place publique se déchaînait, les tribunaux se passionnaient, les glaives étaient nus, les armes préparées et la loi en colère; de là des supplices, des vengeances, des menaces et partout l'appareil de ce qu'on croit la terreur. Les flots de la mer furieuse rejetant de leur sein des navires brisés sont une image de cet état du monde, où pour la religion le fils renonça au père, la bru à la belle-mère, les frères se divisaient, les maîtres s'indignaient contre les serviteurs, toute la nature était en discorde avec elle-même, et partout s'élevait une guerre non-seulement civile mais domestique. C'est que la parole comme un glaive pénétrait partout, excitait un grand combat, une gran-

(1) *Luc*, XII, 51.

querelle, et faisait naître de toute part contre les fidèles des haines et des persécutions »(1).

Le paganisme est l'élément caractéristique de l'antiquité. La lutte que l'Évangile eut à soutenir contre le monde ancien est donc une lutte de deux religions. Mais le polythéisme gréco-romain est moins un système religieux qu'une civilisation particulière : ce ne sont pas les prêtres qui représentent le paganisme considéré comme dogme, ce sont plutôt les philosophes. Les disciples du Christ avaient donc à combattre tout ensemble les croyances populaires et la civilisation ancienne. La lutte des dogmes nouveaux avec les idées philosophiques trouvera sa place dans l'histoire de la philosophie chrétienne. Nous allons suivre maintenant le christianisme au milieu de la gentilité. L'opposition violente qu'il y rencontra nous expliquera une des faces d'un problème qui préoccupe aujourd'hui les âmes religieuses. La conscience humaine a abandonné les croyances fondamentales du christianisme historique; on a même de la peine à comprendre qu'une doctrine erronée ait gouverné le monde pendant des siècles. Nous répondrons d'abord que de grandes vérités se mêlent aux erreurs qu'on reproche à la théologie chrétienne. Dire que tout le système de l'Église n'est qu'une illusion de l'esprit humain, c'est supposer que l'intelligence peut vivre de mensonges. De même que le corps ne se nourrit pas de poison, l'esprit ne se nourrit pas d'erreur. Le christianisme a réuni en une unité supérieure les idées élaborées par l'antiquité : cette supériorité légitime son avénement. Si un élément superstitieux s'y est mêlé, cela s'explique par l'état du monde ancien. Que l'on mette la société gréco-romaine en regard des principes qui tendent à dominer aujourd'hui sur Dieu et l'homme, l'on se convaincra que le passage subit du polythéisme à une religion pure de tout alliage superstitieux était impossible. La longue lutte que le christianisme soutint contre la gentilité nous montre que la société ancienne, malgré le développement littéraire et philosophique qui nous charme, était restée dans l'enfance. Quant aux

(1) *Chrysost.*, De gloria in tribulation. T, III, p. 142 (traduction de *Villemain*). — Cf. Homil. VII in Templo Sanctae Anastasiae (T. XII, p. 359).

peuples qui allaient prendre la place des Grecs et des Romains, ils étaient barbares. A un monde pareil il fallait une foi autre qu'à un état social plus avancé. Le christianisme était en harmonie avec la mission qu'il avait à remplir. Cette mission est remplie; le temps est venu où il faut rejeter les erreurs, et prendre appui sur ce qu'il y a de vrai dans l'héritage du passé, pour s'élancer vers l'avenir.

N° 2. Opposition entre le christianisme et l'antiquité.

La philosophie avait ruiné l'autorité du polythéisme. Jésus-Christ apporte aux hommes la foi qui leur manque : pourquoi la repoussent-ils? pourquoi se rejettent-ils dans une religion qui est déjà morte? La raison suprême, c'est qu'une religion nouvelle demande des races ou du moins des générations nouvelles. C'est la religion qui constitue la vie de l'homme; lorsqu'elle a eu une durée séculaire, elle continue à dominer les esprits, alors même qu'ils ont cessé de croire à ses dogmes(1). Quitter une religion pour en embrasser une nouvelle, c'est briser son existence pour en commencer une autre. La grâce divine peut opérer cette régénération dans quelques hommes(2), mais l'immense majorité se montrera hostile. Il faut que les générations imbues des vieilles idées s'éteignent, pour que la vérité pénètre dans des âmes neuves. Peut-être faut-il plus encore, un de ces bouleversements qui épouvantent le genre humain, mais qui, dans les desseins de Dieu, servent à le renouveler. Telle est du moins la loi qu'a suivie le développement du christianisme. L'Évangile n'est pas parvenu à

(1) L'habitude, dit *Chrysostome*, est une seconde nature; elle a plus de force encore en matière de religion, car rien n'est aussi difficile à changer que les croyances. Ces innovations, quand même elles sont bonnes, troublent les âmes (Homil. VII in Epist. I ad Corinth. T. X, p. 59, D).

(2) *Cyprien*, avant sa conversion, regardait cette *renaissance* comme impossible. Il attribue la merveilleuse révolution qui s'opéra en lui à la grâce de Dieu (Epist. ad Donat. p. 3, C).

régénérer la société romaine; il a fallu l'invasion des Barbares pour ouvrir l'ère de la civilisation moderne.

Quand on met le monde romain en regard du christianisme, l'opposition entre la société ancienne et la religion nouvelle éclate sur tous les points. Il est vrai que l'Évangile ne faisait que continuer l'œuvre de la philosophie, mais la philosophie se bornait à la spéculation, elle ne s'adressait qu'aux intelligences d'élite : Jésus-Christ chargea des pêcheurs de convertir le genre humain. La philosophie s'était déclarée impuissante à élever les masses à la vérité : la religion tenta l'œuvre. De là des difficultés telles qu'il a fallu aux apôtres la conviction de l'assistance divine pour oser les affronter.

Le christianisme diffère fondamentalement des cultes de l'antiquité païenne. Telle que nous la concevons, la religion est avant tout un rapport de l'homme à Dieu. Il suit de là que la religion est indépendante de l'État, non qu'elle doive rester sans influence sur la forme de la société, mais cette influence émane de la société modifiée par les croyances, elle ne se manifeste pas en ce sens que la religion soit un rouage du gouvernement. Le polythéisme romain, au contraire, était une institution politique, un des éléments de la constitution; l'aristocratie, base de la société, était en même temps investie de la puissance sacerdotale. A la chute de la république, l'empereur concentra dans sa personne la souveraineté civile et la souveraineté religieuse. Attaquer la religion païenne, c'était donc attaquer l'État. Le fondateur du christianisme, pressentant l'opposition violente qu'il rencontrerait, prescrivit à ses disciples de rendre à César ce qui est à César. Mais en vain les chrétiens disaient-ils qu'ils reconnaissaient la souveraineté de l'empire; par cela seul qu'ils distinguaient dans la souveraineté, l'élément religieux et l'élément temporel, ils se plaçaient en dehors de la loi fondamentale de l'État, ils déniaient à l'empereur un des attributs essentiels de son pouvoir. Il aurait fallu une modification dans l'ordre social pour admettre le christianisme; mais l'antiquité ne donnait aucune ouverture à un progrès régulier, constitutionnel : tous les états étaient fondés sur le principe de l'immobilité. Plus qu'aucun autre peuple les Romains avaient

un respect superstitueux pour les institutions de leurs ancêtres Les chrétiens, chose inouïe, osaient s'éloigner de la religion é blie; bien plus, ils la méprisaient, ils l'outrageaient, com l'œuvre du démon. Telle est la cause première de l'opposition q l'Évangile rencontra dans la société romaine. C'était la plus fo des antinomies : le progrès en présence de l'immobilité(2). A yeux des païens, les chrétiens étaient des révolutionnaires qui tendaient à rien moins qu'à refaire le monde(3).

Le christianisme rencontra une opposition tout aussi vive da les mœurs. Bien que la religion de Rome fût plus morale q celle de la Grèce, la moralité n'avait pas de véritable appui da le paganisme. Une corruption gigantesque accompagna la déc dence de la société ancienne; le matérialisme le plus abject ronge ce qui lui restait de vie. Pour sauver l'humanité, il fallait une v lente réaction, mais cette réaction n'était possible que dans l âmes d'élite; elle demandait une énergie de volonté dont les esp énervés et abrutis des Romains de l'empire n'étaient pas capabl Le christianisme fit des efforts surhumains pour réformer l mœurs; il opposa l'excès du spiritualisme à l'excès de la corru tion. Écoutons saint *Chrysostome :* « Jouir de la vie, s'abandon à ses passions, rechercher la fortune pour avoir les moyens les contenter, telle était la morale pratique des gentils. Les d ciples du Christ prêchèrent et pratiquèrent la chasteté, l'ab nence, le mépris des jouissances de ce monde, l'abandon d biens »(4). Mais en se faisant exclusivement spiritualiste, la relig

(1) *Cicero*, De Natura Deor. III, 1 : « Majoribus nostris, etiam nulla rati reddita, rationis est credere. »

(2) *Arnob.*, adv. Gentes I : « Religiones impias, *inauditos cultus.* — Exec bilis religio est, et infausta, impietatis et sacrilegii plena, *caerimonias antiqu institutas novitatis suae superstitione contaminans.* » — *Id.*, lib. II : « Q nobis objectare consuestis, *novellam esse religionem nostram. Nova res quam gerimus.* »

(3) *Euseb.*, Praepar. Evang. I, 2 : πῶς δ'οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν ἄθεοι, οἱ τῶν πατρίων ἐθῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις ἑστηκεν. — *Ib.*, IV, 1 : δέον σέβειν ἕκαστον τὰ πάτρια, μηδὲ κινεῖν τὰ ἀκίν στοιχεῖν δὲ καὶ ἐφέπεσθαι τῇ τῶν προπατόρων εὐσεβείᾳ, ἀλλὰ μὴ πολυπραγμ ἔρωτι καινοτομίας.

(4) *Chrysost.*, Homil. VII in Epist. I ad Corinth. (T. X, p. 61).

heurtait à chaque pas l'existence et les habitudes que le paganisme avait faites aux Romains.

Le paganisme n'avait rien d'intime, la vie païenne était une vie en dehors. Or, depuis l'origine de Rome, rien ne se faisait, ni pendant la guerre, ni pendant la paix, sans l'intervention de la religion. Les fêtes mêmes, qui occupaient l'oisivité du peuple souverain, formaient une partie du culte; le paganisme semblait être la religion du plaisir. Ainsi la vie publique et civile était infectée de superstitions païennes : comment les chrétiens ne l'auraient-ils pas fuie, méprisée, haïe? L'existence modeste de leur divin maître les confirmait dans cet éloignement. Lui, Fils de Dieu, Roi des rois, avait dédaigné la royauté, jusqu'à se faire le serviteur des siens; à son exemple, les chrétiens se devaient tenir loin de toute dignité, de toute gloire terrestre pour se vouer à l'adoration de Dieu (1). Race sacerdotale, les chrétiens avaient le ciel pour patrie, l'Église pour famille. L'opposition entre leurs sentiments et la société qui les entourait était telle qu'ils ne concevaient même pas que l'empire pût devenir chrétien (2).

Si les chrétiens s'éloignaient de la vie publique, parce qu'elle était en opposition avec leur religion, ils pouvaient moins encore prendre part aux fêtes du paganisme. Tel de ces spectacles avait déjà révolté l'humanité grecque. Comment les chrétiens n'auraient-ils pas vu avec horreur des jeux où le sang des hommes était versé pour amuser les spectateurs? Il leur semblait « qu'il y avait peu de différence entre commettre le meurtre et le voir commettre avec plaisir » (3). Les Pères de l'Église allèrent plus loin; ils condamnèrent toutes les fêtes des païens comme entachées d'idolâtrie (4), ou comme incompatibles avec le recueillement religieux qui devait caractériser la sainte existence d'un disciple du Christ : « Méditerez-vous les prophètes, en écoutant un acteur? s'écrie *Tertullien*. Les mélodies d'un eunuque iront-elles de pair avec les chants des

(1) *Tertull.*, de Idolatr. 18.
(2) *Tertull.*, Apolog. 21. — Comparez plus haut, p. 246, n. 1.
(3) *Lactant.*, Divin. Instit. VI, 20.
(4) *Lactant.*, Div. Instit. VI, 20 : « Ludorum celebrationes, deorum festa sunt. »

psaumes? Fuyez les théâtres, ce sont les sanctuaires de Vénus et de Bacchus. Évitez toute espèce de réunion païenne; n'y blasphème-t-on pas le nom de Dieu? n'y crie-t-on pas tous les jours? *les chrétiens aux lions!* »(1). En vain les païens disaient-ils que rien n'était plus innocent qu'une réjouissance publique (2); les Pères de l'Église répondaient que les fêtes des chrétiens étaient une prière continuelle, que leur joie consistait à mépriser toute joie, à mépriser le monde, à mépriser la mort : une conscience pure, une vie sans tache, tels étaient leurs spectacles (3).

Même dans la vie privée, les chrétiens s'éloignaient des païens. Le paganisme, lié à tous les actes de l'existence, imprégnait en quelque sorte l'air que l'on respirait. Il faut lire l'ouvrage de *Tertullien* sur l'idolâtrie, pour avoir une idée de l'abîme qui séparait les deux sociétés. Dieu ne défend pas seulement d'adorer des idoles, mais d'en faire; il n'est donc pas permis aux chrétiens d'exercer un art qui contribue à former ou à décorer des idoles; on devient idolâtre, en se faisant un instrument d'idolâtrie. Le sévère *Tertullien* n'admet aucune excuse : « Les néophytes seront réduits à la misère! » — La charité chrétienne les secourra. — « Les artistes ne produiront plus de chefs-d'œuvre! — Qu'ils se fassent charpentiers. » Cette proscription frappait presque tous les métiers. Les maisons, les habits, les meubles des païens devaient leurs ornements aux fictions consacrées par l'imagination des Grecs. La poésie, toute la littérature s'inspiraient des croyances païennes. Pour les chrétiens, Apollon et les Muses étaient les organes de Satan; *Homère* et *Virgile* étaient ses ministres; la mythologie célébrait la gloire des démons, la langue même était l'expression de l'idolâtrie (4).

(1) *Tertull.*, de Spectac. 15, 10, 26. — Cf. *Cyprian.*, Epist. ad Donat. p. 3; — *Lactant.*, Divin. Instit. VI, 20.

(2) *Minuc. Felix*, Octav. 12 : « Honestis voluptatibus abstinetis. » — *Tertull.*, de Spectac. c. 1. — *Origen.*, c. Cels. VIII, 21.

(3) *Tertull.*, de Spectac. 22, 29. — *Origen.*, ibid.

(4) Les chrétiens ne doivent pas tenir école, dit *Tertullien* (de Idol. 10), parce qu'ils seraient obligés d'expliquer les noms, les généalogies et toutes les fables des faux dieux, ce qui est comme le catéchisme de l'idolâtrie.

Les relations les plus simples entre chrétiens et païens étaient presque impossibles. Ils ne pouvaient assister à un repas, on y faisait des libations aux dieux; à un mariage, le cortége de l'hymen rappelait les souvenirs les plus frivoles du paganisme; à des obsèques, Mercure les attendait au bûcher. Ils ne pouvaient prendre part ni à la joie, ni au deuil de leurs concitoyens. Ce que les païens recherchaient, les chrétiens le repoussaient; ce qui était vénéré par les uns était en abomination aux autres (1). Les païens vivaient sur la terre, les chrétiens au ciel : « Pâles, disait-on, tremblants, dignes de pitié, ils fuient la lumière, ils se cachent dans les ténèbres, ils ne vivent pas, pour jouir d'une résurrection qui n'arrivera jamais » (2).

Le christianisme et le paganisme formaient deux sociétés dans un même État; l'opposition devait finir par être hostile. Il nous semble aujourd'hui que la sainte existence des premiers fidèles, et la charité qu'ils pratiquaient avec une ardeur si vive, auraient dû, sinon rapprocher les païens des chrétiens, du moins leur inspirer des sentiments de respect pour des croyances qui produisaient tant de vertu. Ne suffisait-il pas de connaître les disciples du Christ pour cesser de les haïr (3)? Mais après plusieurs siècles de christianisme, les païens l'ignoraient encore; le peu qu'ils savaient de la doctrine et de la vie des chrétiens, ils le travestissaient et en faisaient un objet d'accusation. Réagissant contre l'orgueil aristocratique de l'antiquité, le christianisme « était allé chercher pour les consoler des hommes auxquels les hommes ne pensaient point et dont ils détournaient les yeux » (4). On lui imputa à crime ce qui faisait sa gloire. Les philosophes ne se lassaient pas de reprocher aux chrétiens la bassesse de leur extraction (5); ils s'indignaient de ce que des *simples d'esprit*, hommes rudes, indoctes, avaient la prétentien de décider des questions sur lesquelles les

(1) *Tertull.*, Apolog. 38.
(2) *Minuc. Felix*, Octav. c. 8, 12.
(3) *Tertull.*, Apolog. I : « Simul desinunt ignonare, cessant et odisse. »
(4) *Chateaubriand*, Les Martyrs.
(5) *Justin.*, Dialog. c. Tryph. c. 8 : ἀνθρώποις οὐδενὸς ἄξιοις.

sages disputaient depuis des siècles(1). L'hellénisme se révoltait contre les Grecs apostats qui désertaient une civilisation illustrée par *Homère* et *Platon*, pour embrasser l'obscure religion d'un Barbare(2).

Comme les chrétiens désertaient les autels des dieux, le peuple voyait en eux des hommes sans religion, des athées. Les uns disaient que les nouveaux sectaires adoraient un malheureux puni du dernier supplice pour ses crimes, et le bois funeste de la croix, « autels dignes de scélérats qui révéraient ce qu'ils méritaient »(3). D'autres croyaient que le Dieu des chrétiens était la tête d'un âne(4). Habitués à leurs divinités inactives et étrangères à la destinée de l'homme, les païens ne pouvaient comprendre un Dieu partout présent, omniscient : « Quels prodiges n'inventent-ils point? s'écriaient-ils. Leur Dieu qu'ils ne peuvent ni montrer, ni voir, s'informe exactement des mœurs de tout le monde, des actions, des paroles, des pensées les plus secrètes; il se promène et se trouve partout, il est incommode, inquiet, curieux jusqu'à l'impudence. Mais ce Dieu qui s'occupe de chacun de nous, qui suffit à tous, est en même temps le plus impuissant des dieux. Vous êtes pauvres, vous souffrez le froid, la faim, le travail; et votre Dieu l'endure! Il ne veut pas, ou ne peut pas vous secourir, tant il est faible ou injuste. On vous menace; on vous fait souffrir les tourments, la croix, le feu. Où est votre Dieu? Il peut vous secourir après votre résurrection, et il ne le peut pendant votre vie! »(5).

Il y a une croyance du christianisme dont la pratique frappait vivement les païens : « Les chrétiens, disaient-ils, s'appellent tous frères et sœurs; ils s'aiment presque avant de se connaître. » Mais comment les païens interprétaient-ils la fraternité des fidèles? D'après eux ils couvraient sous ce beau nom les infamies et les

(1) *Minuc. Felix*, Octav. 5, 12. — *Chrysost.*, Homil. VII, in Ep. I ad Corinth. (T. X, p. 60, 8).

(2) *Euseb.*, Praepar. Evang. VIII, 1. — *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. I, 2 : βάρβαρον δόγμα.

(3) *Minuc. Felix*, Octav. c. 9.

(4) *Tertullian.*, Apolog. 16.

(5) *Tertullian.*, De testim. anim. c. 2. — *Minuc. Felix*, Octav.

rimes dont ils se faisaient une religion »(1). La crédulité et l'ignorance populaires ont toujours été prodigues d'accusations contre eux qui s'éloignent des sentiers battus. Jamais calomnies plus absurdes ne furent imaginées que celles qui remplissaient les accusations des païens : « Les chrétiens égorgeaient un enfant dans leurs mystères et le mangeaient; après ce repas ils commettaient des incestes; des chiens, entremetteurs de leurs plaisirs, renversaient les flambeaux, et, en les délivrant de la lumière, les affranchissaient de la honte »(2).

Les chrétiens se plaçaient en dehors de la constitution politique; ils étaient en opposition violente, journalière avec les mœurs; leur existence singulière favorisait la calomnie. De là la haine furieuse dont les païens les poursuivirent : « C'étaient des ennemis des dieux, de l'empereur, de l'État, du genre humain, des criminels coupables de tous les crimes. » (3). A peine les considérait-on comme des hommes(4). Le nom de chrétien devint une flétrissure. Les païens évitaient tout contact, même celui de la parole avec les maudits sectaires (5). Un païen avait-il le courage de se convertir, il était mis en quelque sorte hors la loi : « Un mari, dit *Tertullien*, quoique forcé de n'être plus jaloux, répudie une femme devenue chaste : un père déshérite un fils désormais soumis, dont il souffrait auparavant le désordre : un maître chasse un esclave fidèle qu'il avait traité jusque là avec douceur. Plus on s'amende en devenant chrétien, plus on se rend odieux; tant la haine du nom chrétien l'emporte sur le bien dont il est le principe »(6).

La haine du nom chrétien devint la source d'accusations plus

1) *Minuc. Felix*, Octav., c. 9.

2) *Tertull.*, Apolog. 7. *Tertullien* fait une belle réponse à cette calomnie. Après avoir relevé ce qu'il y a d'infâme, d'incroyable dans les reproches des païens, il apostrophe les accusateurs : « Si tu crois ces choses d'un homme, tu crois donc que tu pourrais les faire. Mais tu es homme comme les chrétiens; tu pourrais pas commettre ces infamies, ne les crois donc pas. »

3) *Tertull.*, Apolog. 2, 35; ad Scapul. 2.

4) *Tertull.*, ad Nat. 1, 8 : « Tertium genus dicimur, Cynopennae aliqui, vel Antipodes, vel aliqui de subterranea Antipodes. »

(5) *Origen.*, c. Cels. VI, 27.

(6) *Tertull.*, Apolog. 3.

dangereuses. Sans avoir le sentiment profond de la religion, les Romains en avaient les terreurs. Un accident de la nature venait-il affliger le peuple, les défaites des légions alarmaient-elles le sénat, on attribuait ces malheurs à quelque négligence dans le culte des dieux. Quelle devait être la fureur des païens, lorsqu'ils virent une secte tous les jours plus nombreuse nier l'existence de leurs divinités! Les dieux irrités, disait-on, accablaient le monde de tous les maux imaginables; ils refusaient de veiller sur la destinée des hommes, et abandonnaient l'humanité au désordre de ses passions(1). Bientôt les terribles Barbares vinrent fondre sur l'empire. La décadence de l'antiquité avait pour ainsi dire commencé avec le christianisme. Les Romains ne pouvaient pas savoir que l'Évangile fût le germe d'une société nouvelle, ils ne voyaient dans les chrétiens qu'un élément de dissolution et de ruine. Logique dans sa haine et sa colère, le peuple voulut exterminer ces ennemis du genre humain; il criait à tout propos : *les chrétiens aux lions!* (2).

N° 3. Le christianisme persécuté.

La haine populaire joue un grand rôle dans les persécutions qui frappèrent le christianisme. Irrités de la désertion des chrétiens, les païens les poursuivaient comme des ennemis de la société; ils ne demandaient pas justice, mais la mort immédiate des coupables. Cependant de pareils procédés répugnaient à l'esprit juridique de Rome. L'empereur Adrien réprouva ces exécutions tumultueuses : « Si les chrétiens, dit-il, ont commis des crimes, qu'on les accuse et que la justice suive son cours ordinaire »(3). Sous Marc-Aurèle, des maladies, des famines, des guerres exaspérèrent les païens contre les chrétiens; des mouvements populaires provoquèrent les persécutions; souvent les pas-

(1) *Arnob.*, adv. Gentes, I, 1. — C'était un proverbe : « *Pluvia defit, causa Christiani.* » (*Augustin.*, De Civ. Dei, II, 3).

(2) *Tertull.*, Apolog. c. 40.

(3) *Rufin.*, Hist. Eccl. IV, 9. — *Euseb.*, Hist. Eccl. IV, 9. — *Justin.*, Apol. I, 69.

ons impatientes devancèrent la condamnation du juge. Lorsque int *Polycarpe*, disciple des apôtres, fut amené devant le tribunal, . multitude des païens et des juifs se mit à crier avec fureur : C'est le docteur de l'Asie, c'est le destructeur de nos dieux, c'est elui qui enseigne qu'il ne les faut point adorer, et qu'il ne leur ut point présenter de sacrifices. » Ils supplièrent le proconsul e lâcher le lion contre lui. Le gouverneur résista. « Qu'on le rûle vif, » fut le cri général. Le proconsul finit par céder. Les êmes scènes ensanglantèrent Lyon (1).

Ces premières persécutions, excitées par la haine des masses, rent partielles, locales. Quand les empereurs s'y associèrent, y eut un véritable état de guerre entre l'ancienne société et nouvelle. La légende s'est emparée de la lutte héroïque des artyrs; inspirée par le désir d'exalter la victoire du christiaisme, elle a exagéré le nombre des victimes (2) et la cruauté des ersécuteurs. Se prévalant de ces fables, les philosophes du derier siècle nièrent en quelque sorte des persécutions qui leur araissaient contraires à la tolérance païenne (3). Nous pouvons endre justice aux confesseurs de la foi, tout en tenant compte de a critique des libres penseurs. Il est vrai que la persécution ne ut qu'un fait accidentel, passager, et que le nombre des martyrs est peu considérable (4), si on le compare avec les milliers d'hérétiques qui périrent victimes de l'intolérance chrétienne (5). Mais es crimes de l'Église ne sont pas une excuse pour les empereurs,

(1) *Euseb.*, Hist. Eccl. IV, 15; V, 1.

(2) *Dodwell*, Dissertat. XI, de paucitate martyrum.

(3) *Voltaire*, Essai sur les mœurs, ch. VIII.

(4) *Origène*, qui écrivait dans la première moitié du IIIe siècle, dit que peu de rétiens avaient encore subi le martyre (c. Cels. III, 8).

(5) Dans les Pays-Bas seuls, plus de 100,000 protestants périrent par la main bourreau, sous le règne de Charles V (*Grotius*, De reb. belg. l. I, p. 12, éd. fo). insi, dit *Gibbon* (ch. XVI), dans une seule province, sous un seul règne, l'intorance catholique fit plus de victimes, qu'il n'y en eut dans le vaste empire main, pendant une période de trois siècles. — « Chrétiens, s'écrie *Jean de uller* (*Werke*, T. 26, p. 24), cessez de déclamer contre les Néron et les Décius, de calomnier Julien. Avez-vous oublié les massacres, le sang dont vous avez uvert l'Europe pour votre sainte foi? » Compar. *Voltaire*, Dictionn. Phil., au ot *Martyrs*, sect. III.

et les fictions des légendes ne nous doivent pas empêcher d'admirer le nouvel héroïsme qui éclata dans la lutte spirituelle de l'Évangile contre l'empire, héroïsme supérieur au courage guerrier des Grecs et des Romains.

Les Romains ne connaissaient pas la vraie tolérance. La tolérance ou, pour mieux dire, la liberté religieuse suppose que la religion est essentiellement un rapport entre l'homme et Dieu; dans cette conception, l'on ne comprend pas même la possibilité d'un culte légal. A Rome, la religion faisait partie de l'État; elle consistait surtout en observances extérieures; la société avait le droit de les régler et de veiller à ce qu'elles fussent suivies. Dans cet ordre d'idées, une nouvelle religion ne pouvait s'introduire qu'avec le consentement de l'État. Les chrétiens, n'ayant pas cette autorisation, formaient une société illicite. Il est vrai que le sénat, après avoir vainement lutté contre l'invasion des cultes étrangers, finit par leur accorder facilement la naturalisation. Mais, dès son origine, le christianisme se mit en dehors et au-dessus de l'État; il ne pouvait pas coexister, comme les autres religions, avec le paganisme romain; il prétendait au contraire remplacer toutes les formes religieuses. C'était ruiner la société païenne par sa base. Les chrétiens étaient donc des ennemis de l'empire: telle fut la cause politique des persécutions. Elles étaient légales, du point de vue de la constitution romaine, et elles étaient inévitables. Ce ne furent pas les mauvaises passions des princes qui les provoquèrent, mais le besoin de conservation : la société ancienne se défendit contre l'envahissement d'une doctrine qui menaçait de la détruire. Aussi ce furent les meilleurs empereurs, et non les empereurs monstres qui portèrent des lois contre les chrétiens. Les premiers cherchaient un appui au monde qui s'écroulait, dans le maintien des vieilles institutions; les autres assistaient indifférents à la décadence universelle (1).

Les chrétiens font remonter la première persécution à Néron. Dans sa coupable folie, l'empereur mit le feu à Rome; puis, pour détourner les soupçons, il accusa les juifs et les chrétiens; *Tacite*

(1) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 146 et suiv.

dit que leur supplice servit de spectacle(1). L'on ne peut considérer cette débauche de crimes comme une persécution religieuse. En effet, les croyances des chrétiens, leur nom même étaient encore inconnus. L'obscurité, l'indifférence ou le mépris protégeaient les nouveaux sectaires. Ce fut la haine du peuple qui les signala à l'attention des gouverneurs des provinces. Sous les Trajan et les Marc-Aurèle, le sang des martyrs arrosa les cirques. Le seul crime qu'on leur reprochait était leur foi : le nom de chrétien renfermait en lui comme une révolte contre l'ordre social(2).

A mesure que le christianisme s'étendit dans l'empire, la persécution prit plus de gravité. Vers le milieu du IIIe siècle, il ne s'agit plus de quelques condamnations arrachées aux magistrats par la haine des masses; la lutte acquiert des proportions immenses. C'est l'ancienne société qui se défend contre une révolution imminente. *Lactance*, oubliant la charité chrétienne, qualifie l'empereur Dèce d'*animal exécrable*(3). Dèce est un des meilleurs princes qui ait occupé le trône impérial; s'il se décida à déclarer la guerre au christianisme, c'est qu'il y voyait une superstition dangereuse, incompatible avec la constitution romaine. Les instincts populaires étaient d'accord avec les calculs de la politique. A Alexandrie, l'insurrection du peuple devança les ordres de l'empereur. Chose remarquable, ce fut un poëte qui anima les païens à prendre les armes pour défendre l'antique religion. C'est que l'hellénisme était étroitement lié au paganisme. *Hellène* était synonyme de *païen*; la civilisation poétique de la Grèce était en cause, aussi bien que l'existence de Rome. D'abord modérée, la persécution finit par être sanglante : la cruauté romaine se donna pleine carrière. Mais les empereurs combattaient un ennemi invisible, dont les défaites grandissaient les forces.

(1) *Tacit.*, Annal. XV, 44.

(2) Il nous reste une sentence rendue contre des chrétiens par un proconsul; Ile repose sur ce seul fait, que les accusés sont chrétiens : « Attendu que Speatus, Cittinus.... conviennent qu'ils sont chrétiens et qu'ils refusent de rendre ommage et respect à l'empereur, ordonnons qu'ils soient décapités » (*Baron.*, nnal. ad ann. 202, § 4).

(3) *Lactant.*, De morte persecut. c. 4.

Sous Dioclétien, la persécution devint un combat à mort. L'empereur avait l'ambition de rétablir l'antique splendeur de Rome et aux yeux d'un Romain, la gloire de l'empire était inséparable des vieilles croyances(1). En s'élevant contre la religion consacrée, les chrétiens détruisaient l'État(2); Dioclétien les voulait contraindre à retourner aux autels des dieux. Un des grands écrivains de notre siècle a décrit la cruauté des persécuteurs et l'héroïsme des victimes : qui oserait parler des martyrs après *Chateaubriand*? Les païens ne doutaient pas du succès; déjà ils célébraient dans des inscriptions la victoire des dieux et la destruction du nom chrétien. Mais la force, cette divinité de l'ancien monde, succomba dans sa lutte avec l'esprit des temps modernes. L'ennemi le plus acharné du christianisme, Galérius, fut obligé de reculer(3).

La lutte de Licinius avec Constantin donna de nouvelles espérances au paganisme : ce fut comme un combat suprême où se décidèrent les destinées du monde. Des augures, des aruspices, des devins de toutes sortes animaient les espérances de Licinius. Avant d'entrer en campagne, il conduisit les chefs de ses prétoriens, les personnages les plus considérables de son parti dans un bois sacré; là, après avoir offert les sacrifices, il dit : « Nous sommes en présence des dieux, dont le culte nous a été transmis par nos pères. Notre adversaire a déserté la foi de ses ancêtres; il adore un dieu nouveau qui vient je ne sais d'où; il souille les légions par le signe honteux de la croix. La guerre qu'il nous fait est plutôt une guerre de son dieu contre nos divinités. L'issue de la bataille décidera de quel côté est la vérité. Si le dieu étranger que nous méprisons maintenant l'emporte, il faudra que nous l'adorions et que nous abandonnions des dieux que nous honorons

(1) « Nos quidem volueramus juxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere. » Paroles de Galérius (*Lactant.*, De morte persecut. c. 34. — *Euseb.*, Hist. Eccl. VIII, 17).

(2) « Christiani qui rem publicam evertebant. » Inscript. (*Neander*, Gesch. der christlichen Religion, T. I, p. 264).

(3) Voyez son édit de tolérance dans *Lactance* (De morte persecut. c. 34. — Cf. *Euseb.*, Hist. Eccl. VIII, 17).

ı vain; que si nos dieux sont vainqueurs, comme je n'en doute ıs, nous tournerons après la victoire nos armes contre leurs ınemis »(1). « Les anciens dieux du Janicule, dit *Chateaubriand*, ıngèrent autour de leurs autels les légions qu'ils avaient envoyées la conquête de l'univers : en face de ces soldats étaient ceux du hrist. Le labarum domina les aigles, et la terre de Saturne vit ;gner celui qui prêcha sur la montagne; le temps et le genre ımain avaient fait un pas »(2).

La persécution cesse. A leur tour les chrétiens vont se faire ersécuteurs. Tout ce sang a-t-il coulé en vain? N'est-il qu'un moignage des cruelles passions de l'homme? Imbus comme les ifs du dogme d'un Dieu vengeur, les chrétiens attribuèrent à urs égarements, au relâchement des mœurs, à l'affaiblissement la foi, les épreuves terribles dans lesquelles se retrempait leur rce(3). Les plus exaltés, loin de redouter les persécutions, s'en licitaient comme d'une grâce divine. Pour eux la vie était une ison, les passions des chaînes, les hommes des criminels. Heuux ceux qui échappaient aux liens de cette vie misérable! Les rs, les supplices, la mort étaient une délivrance(4). Ces chrétiens dents provoquaient le combat, ils avaient soif de la mort(5) : C'est un second baptême, dit *Origène;* mais le baptême de l'eau met seulement les péchés, le baptême du sang les détruit. Heuux ceux qui sont jugés dignes de cette régénération! Quand les ersécutions s'arrêtent, c'est que Dieu juge les fidèles indignes du artyre »(6).

Nous admirons cet héroïsme; nous croyons qu'il y a un côté ai dans l'explication du mal considéré comme expiation; mais le ıng généreux versé dans les luttes religieuses doit avoir, comme lui qui coule sur les champs de bataille, une signification plus

(1) *Euseb.*, Vita Constant., II, 5.
(2) *Chateaubriand,* Études historiques. — *Neander*, T. II, 1, p. 32-34.
(3) *Euseb.*, Hist. Eccl., VIII, 1. — *Cyprian.*, De lapsis, p. 373; Epist. VII.
(4) *Tertull.*, ad martyr. c. 2.
(5) *Cyprian.*, Epist. 26 et 56.
(6) *Origen.*, Homil. VII, 2, in Libr. Judic.; Homil. X, 2, in Numer.

haute que la destinée de quelques individus. Les persécutions qui devaient extirper le nom chrétien, contribuèrent à répandre et à consolider le christianisme. *Tertullien* proclama cette vérité en face des empereurs : « Le sang des chrétiens est la semence de notre foi »(1). Il y a dans ces paroles un grand enseignement pour l'humanité : l'impuissance de la force pour étouffer des doctrines, l'appel à la liberté pour le développement de la pensée. La leçon n'a pas profité jusqu'ici; on a toujours et partout abusé de la force pour arrêter le progrès des idées. Vaines tentatives! La résistance fortifie les convictions, les idées vont leur chemin à travers tous les obstacles. Insensés sont ceux qui ont la prétention de s'y opposer!

N° 4. Le christianisme vainqueur.

a) EXTENSION DU CHRISTIANISME DANS LE MONDE ROMAIN.

A en croire les Pères de l'Église, le christianisme aurait converti le monde presque dès son apparition. Déjà au IIe siècle, *Justin* écrit : « Il n'est point de peuple parmi les Grecs, ni parmi les Barbares, ni dans aucune autre race d'hommes, qui n'adresse au nom de Jésus crucifié des prières au père et au créateur de l'univers. » L'Église est répandue par toute la terre, dit *Irénée*; comme il n'y a qu'un soleil, ainsi l'on voit d'une extrémité du monde à l'autre, la même lumière de la vérité. » Au IIIe siècle, *Tertullien* adresse aux empereurs cette fière apostrophe : « Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous remplissons vos villes, vos forts, vos municipes, vos corporations, vos camps mêmes, les tribus, les décuries, le palais, le sénat et le forum; nous ne vous laissons que vos temples. » L'orateur chrétien énumère avec orgueil « les nations et les contrées que les armes romaines n'ont

(1) *Tertull.*, Apolog. fine. — *Augustin.*, Serm. XXII, 4. « Sparsum est semen sanguinis; surrexit seges Ecclesiae. » — *Theodoret.*, Serm. IX adv. Graec. (T. IV p. 615) : αἷμα τῶν ἐκτμηθέντων ἀρδεία τοῖς νεοφύτοις ἐγίνετο.

pu conquérir et qui ont reconnu les lois de Jésus-Christ, les Parthes, les Mèdes, les Sarmates, les Daces et les Germains »(1). Le génie rhéteur d'*Arnobe* et de *Lactance* se complaît dans ces exagérations : « Depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, il n'y a pas d'île, pas de province qui n'ait reçu la parole divine »(2). « La plus grande preuve de la puissance du Christ, dit *Chrysostome*, c'est que sa doctrine pénétra dans l'univers entier en vingt ou trente ans »(3). Ces hyperboles furent recueillies comme l'expression de la vérité par les écrivains ecclésiastiques et passèrent dans l'histoire comme un axiome. On dit et on répète que « le christianisme se propagea avec une rapidité sans exemple, que la promptitude inouïe avec laquelle se fit ce grand changement est un *miracle visible* » (4).

Ces exagérations doivent nous tenir en garde contre l'histoire qui s'écrit sous l'influence des passions religieuses. Il est évident que les faits sont altérés par le désir de donner une couleur miraculeuse à l'établissement du christianisme. Le fondateur de la religion chrétienne étant le Fils de Dieu, il faut que tout ce qui la concerne tienne du surnaturel. L'on peut affirmer, sans risquer de se tromper grandement, que la plupart des miracles ressemblent à celui de l'extension du christianisme : le croyant est convaincu d'avance que tout est miraculeux, dès lors il voit partout des prodiges. Quand on y regarde de près, l'on s'aperçoit que rien n'a été changé au cours naturel des choses. Il en est ainsi du *miracle visible* de la propagation du christianisme, qui lui-même doit attester le miracle de sa fondation.

Nous n'aurions pas des témoignages contraires, que cette rapide extension de l'Évangile devrait être rejetée parmi les fables. Le christianisme avait la prétention de remplacer toutes les religions locales : ce n'était rien moins que le renouvellement de l'humanité

(1) *Justin.*, Dialog. c. Tryph. 117. — *Irenaeus*, Haeres. I, 10, 1. — *Tertull.*, Apolog. 37; adv. Jud. 7.

(2) *Arnob.*, adv. Gent. lib. II. — *Lactant.*, Div. Inst. V, 13; de mort. persec. c. 3.

(3) *Chrysost.*, Homil. 75 in Matth. (T. VII, p. 726, A).

(4) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle.

entière. Une révolution aussi universelle, aussi fondamentale n'e pas l'œuvre d'un jour : après dix-neuf siècles, il reste encore l'Évangile la plus grande partie de la terre à conquérir. Citons quelques faits pour rétablir la réalité des choses. *Origène* dit qu' de son temps non-seulement beaucoup de Barbares, mais même un grand nombre de Romains n'avaient pas entendu la parole de l'Évangile : il nomme les Éthiopiens, les Sères et l'Orient en général. Que dirai-je, ajoute-t-il, des Barbares, des Germains qui sont au-delà de l'Océan, des Daces, des Sarmates et des Scythes dont la plupart ne connaissent pas même le nom chrétien ? Le grand théologien est convaincu que la Lumière divine finira par éclairer le monde entier, mais il pressent l'impuissance des disciples du Christ pour accomplir cette œuvre gigantesque ; n'espère la conversion de l'humanité qu'à la seconde venue du Sauveur (1). Deux siècles plus tard, *Jérôme* reconnait que la Gaule et la Bretagne étaient encore soumises au paganisme (2). *Chrysostome* nous apprend qu'à la fin du IVe siècle, Constantinople renfermait à peine cent mille chrétiens sur une population de quatre cent mille âmes (3). Cependant Constantinople était le siége des empereurs ; le nombre des fidèles devait être infiniment moindre dans les vieilles cités païennes et surtout à la campagne. Voilà des faits certains, attestés par les Pères mêmes de l'Église. Croirait-on qu'en présence de pareils témoignages, les écrivains catholiques continuent à affirmer que dès le IIIe siècle, la moitié de l'empire était chrétienne ? (5)

Loin de nous étonner qu'il ait fallu au christianisme des siècles pour se répandre dans le monde ancien, nous admirons sa propagation, comme « la plus étonnante révolution dont l'histoire

(1) *Origen.*, Comment. in Matth. (Op. T. III, p. 857, F ; 858, B. C).

(2) *Hieronym.*, adv. Lucefer. (Op., T. IV, P. 2, p. 298).

(3) *Chrysost.*, Homil. XI in Act. Apost. (T. IX, p. 93, D). — *Beugnot*, Histo de la destruction du paganisme, T. II, p. 195.

(4) On sait que *païen* vient de *paganus*, habitant de la campagne. Les campagnes furent le dernier refuge du paganisme. Elles sont restées jusqu'à nos jours le siége de l'ignorance et de la superstition.

(5) *De Broglie*, l'Église et l'Empire romain au IVe siècle, T. I, p. 178.

gardé la mémoire » (1). Pour l'accomplir, il a fallu le secours de la Providence : c'est elle qui prépara la voie aux apôtres. Dans l'état d'isolement où vivaient les peuples anciens, la prédication de l'Évangile eût été impossible : les conquérants, instruments des desseins de Dieu, les unirent en un immense empire (2). Des nations jalouses et haineuses eussent été un obstacle invincible à la propagation d'une religion universelle et humaine : lors de la venue de Jésus-Christ, celles qui avaient joué un rôle historique étaient mortes ou en décadence. La diversité des langues aurait arrêté les missionnaires sortis de la Judée : les conquêtes d'Alexandre, les colonies grecques qui bordaient les côtes de l'Europe et de l'Asie, répandirent partout la langue de la Grèce. Écrits en grec, les Évangiles furent compris partout. Ainsi, par un bienfait divin, rien n'entrava la circulation de la *bonne nouvelle*.

L'état moral de l'antiquité appelait l'établissement d'une nouvelle religion. Le paganisme avait cessé de gouverner les âmes, il n'était plus considéré que comme un frein pour contenir les mauvaises passions des classes inférieures. Scévola, pontife souverain, et Varron, un des grands théologiens de Rome, disaient qu'il était nécessaire que le peuple ignorât beaucoup de choses vraies et en crût beaucoup de fausses (3). Les hommes d'état et les philosophes affectaient en public un zèle excessif pour des croyances dont ils se moquaient en particulier (4). Quand une religion en est arrivée là, elle est morte, bien qu'elle puisse végéter encore pendant des siècles. Mais les hommes ne sauraient vivre longtemps sans croire, car la religion est la vie. Le besoin de la foi se manifestait dans le monde romain par les superstitions les plus extravagantes. Cette crédulité excessive favorisa la prédication de l'Évangile. Les Juifs

(1) *Lamennais*, Réflexions.

(2) *Oros.*, Hist. VI, 1 : « Ut in magno silentio ac pace latissima inoffense et celeriter novi nominis gloria et annuntiatae salutis velox fama percurreret : vel etiam ut discipulis ejus per diversas gentes euntibus, ultroque per cunctos salutis bona offerentibus, abeundi ac disserendi, quippe romanis civibus inter cives omnes, esset tuta libertas. »

(3) *Augustin.*, De Civ. Dei, IV, 31.

(4) *Montesquieu*, Politique des Romains dans la Religion.

étaient préparés à la venue du Messie; ils l'attendaient avec impatience. Mais les gentils étaient étrangers aux espérances messianiques. Pour accepter le Messie comme Sauveur, comme Fils de Dieu, comme incarnation du Verbe, il leur fallait une croyance bien décidée au surnaturel. C'est précisément cette tendance superstitieuse qui caractérisait la société ancienne dans son déclin; elle était incrédule, sans être rationaliste. Si elle avait cessé de croire aux dieux de l'Olympe, elle croyait volontiers aux prodiges que lui racontaient les charlatans de toute espèce qui venaient d'Orient pour exploiter la bêtise humaine. Des générations qui ajoutaient foi aux thaumaturges et à leurs supercheries, devaient admettre facilement les choses merveilleuses qu'annonçaient les apôtres du Christ.

La fusion des doctrines et des croyances qui s'opéra dans le déclin de l'antiquité ouvrit au christianisme l'accès des âmes religieuses et des hautes intelligences. Ce syncrétisme n'avait pas la puissance de rendre la vie aux vieilles religions, bien moins encore de produire une religion nouvelle. C'était une œuvre de science, et ce n'est pas la science qui fonde les religions. Mais c'était une science qui se faisait religion; elle était donc favorable au développement du sentiment religieux. Les vérités cachées dans les diverses religions se dépouillèrent de l'enveloppe superstitieuse qui les altérait; les écoles philosophiques abdiquèrent l'esprit de secte pour se rallier autour de quelques dogmes généralement admis. L'antiquité se concentrait et se résumait en quelques sortes pour donner la main au christianisme.

Ces causes expliquent la propagation de la religion chrétienne. Toutefois les obstacles qu'elle rencontra étaient immenses. Bien que le polythéisme eût perdu l'empire des âmes, il dominait encore par la puissance de l'habitude et des intérêts : la grande majorité des hommes restaient attachés aux superstitions du passé. La philosophie avait préparé le christianisme, mais il y avait une opposition profonde entre la foi nouvelle et la civilisation ancienne. Il est vrai que les persécutions provoquées par cette opposition avaient cessé et que le christianisme était vainqueur, mais il lui restait à faire la conquête de la société païenne. C'était une œuvre

gigantesque. Les empereurs chrétiens mirent leur puissance au service de la propagande chrétienne; cependant, lors de l'invasion des Barbares, le paganisme était encore debout : lié intimement à la civilisation ancienne, il ne périt qu'avec l'antiquité.

b) LUTTE AVEC LE PAGANISME (1).

Dans la seconde moitié du IVe siècle, un païen visita Rome. Le trône impérial était occupé par le fils de Constantin, le christianisme triomphait. Quel est le spectacle qui frappa le voyageur dans la capitale de l'empire? Est-ce l'apostasie des citoyens romains, devenus chrétiens? Sont-ce les églises où l'on célèbre les mystères du Christ? « Il y a, dit le géographe latin, à Rome sept vierges qui pour le salut de la ville accomplissent les cérémonies des dieux selon l'usage des anciens; on les nomme vierges de Vesta.... Les Romains honorent les dieux et particulièrement Jupiter, le Soleil et Cybèle. Nous savons de plus qu'il existe parmi eux des aruspices »(2).

Le christianisme était devenu la religion des empereurs; à entendre les historiens de l'Église, le paganisme n'existait plus. Cependant la capitale du monde romain est encore païenne; les chrétiens forment une minorité imperceptible, au point que leur existence attire à peine l'attention des voyageurs. Ce fait ne répond guère à l'idée traditionnelle qu'on se fait de l'influence de Constantin sur la destruction du polythéisme (3). Nous n'avons pas à examiner les motifs qui engagèrent l'empereur à embrasser la foi nouvelle. Les philosophes du dernier siècle se sont plu à représenter le premier prince chrétien comme un politique qui ne

(1) *Beugnot*, Histoire de la destruction du Paganisme en Occident, 2 v. 1835. *Chastel*, Histoire de la destruction du Paganisme dans l'empire d'Orient, 1 v. 1850.

(2) *Hudson*, Geogr. minor. III, 15.

(3) On l'a appelé le second fondateur du christianisme. *De Potter*, Histoire du Christianisme, T. II, p. 169.

se convertit que par des motifs d'intérêt (1). Il est certain que ses actions ne sont guère en harmonie avec les préceptes de l'Évangile. En supposant même que des sentiments religieux aient animé Constantin (2), il était impossible que l'empereur déclarât la guerre aux croyances de la grande majorité de ses sujets. Il prit soin de rassurer les païens qui, voyant le maître de l'empire changer de religion, craignaient qu'il ne les forçât à abandonner leur culte; il les invita à suivre son exemple, mais connaissant la puissance invincible des habitudes et des préjugés, il déclara qu'il n'inquiéterait pas ceux dont l'aveuglement résisterait à la lumière céleste (3). Ces paroles contrastent avec les éloges exagérés des écrivains ecclésiastiques qui idéalisent en quelque sorte Constantin, en lui attribuant tout ce que les empereurs firent pour la destruction du paganisme. *Eusèbe* dit qu'il défendit dans les villes et dans les campagnes les pratiques abominables de l'idolâtrie; *Orose* le loue d'avoir détruit le culte païen (4). On cite une loi par laquelle il aurait défendu les sacrifices. L'existence du décret est douteuse (5); l'on ne trouve du moins aucune trace de son exécution (6).

Constantin chercha à attirer les païens au christianisme par des bienfaits matériels. Ces fausses conversions furent nombreuses. Ce n'est pas ainsi que Jésus-Christ et ses apôtres gagnaient les âmes. La corruption ne pouvait engendrer que des conversions

(1) « Au Dieu du Ciel j'ai prodigué l'encens,
Mais tous mes soins pour sa grandeur suprême
N'eurent jamais d'autre objet que moi-même. »
(*Voltaire*. Comparez Essai sur les Mœurs, ch. [illegible]).

(2) *Neander* (Gesch. der Christl. Relig., T. II. 1, p. 10) et *Beugnot* (Livre I, ch. 2) attribuent la conversion de Constantin à des convictions plus qu'à des considérations d'intérêt. *Gibbon* lui-même avoue que la religion ou du moins la superstition eut une part dans la détermination de Constantin (Histoire de la décadence de l'empire romain, ch. XX).

(3) *Euseb.*, Vita Constant. II, 56, 60.

(4) *Euseb.*, Vita Constant. II, 45. — *Oros.*, Hist. VII, 28.

(5) Le décret ne se trouve pas dans le Code Théodosien, mais une loi des fils de Constantin y fait allusion (LL. 1, 2, *Cod. Th.* XVI, 10).

(6) *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. I, p. 343, note *n*.

songères. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que les ens de séduction, quoique appuyés de l'autorité impériale, nt impuissants sur la masse des gentils. Cependant les richesses s honneurs que l'on prodiguait aux chrétiens, avaient un grand ait pour le monde gréco-romain. Cela prouve la ténacité des iennes croyances. Faut-il s'en étonner, quand on voit l'empe- r lui-même retomber parfois dans les vieilles superstitions (1)? e n'est pas à coups de lois qu'on détruit un culte qui a des nes séculaires dans les esprits. Constance porta décrets sur rets pour l'abolition du paganisme dans tout l'empire; il alla u'à prononcer la peine de mort contre ceux qui sacrifieraient dieux (2). Mais cette loi de sang, si elle a été publiée, n'a du ns reçu aucune exécution (3) : un philosophe, convaincu d'avoir iqué l'ancien culte, ne fut puni que de l'exil (4). Quatre années s la date de l'édit, Constance visita Rome : « Il conserva respec- sement, dit *Symmaque*, les priviléges des Vestales; il conféra lignités sacerdotales aux nobles de Rome, accorda les sommes naires pour les frais des fêtes et des sacrifices publics, et quoi- l eût embrassé une nouvelle religion, il n'entreprit jamais de er les sujets de l'empire du culte sacré de leurs ancêtres » (5). ien ne dépeint mieux la puissance de la vieille religion, que onversion d'un des grands de Rome à la fin du IVe siècle. linus appartenait à une des plus illustres familles de l'empire, vait occupé les plus hautes charges ; l'influence d'*Ambroise* ne voix intérieure lui firent quitter le monde. Il faut voir s la correspondance des saints Pères quelle joie cet événe- t causa dans la société chrétienne : « Admirons, dit *Am-*

Il croyait à l'art des aruspices et à la puissance de la magie (LL. 1, 3, *Cod.* XVI, 10. — *Zosim.*, II, 29).

L. 4, *Cod. Th.* XVI, 10.

De la Bastie (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, T. XV, p. 98) con- e que cette loi n'était qu'un projet trouvé parmi les papiers de Constance ré ensuite dans le Code de Théodose. *Chastel* croit que la loi a été réelle- publiée, mais qu'elle ne fut pas exécutée avec rigueur. *Beugnot* rapporte Théodose.

mmian. Marcellin., XIX, 12.

ymmach., Epist. X, 54.

broise, le courage avec lequel un homme de ce rang confesse Jésus-Christ. » « Va dans la Campanie, écrit *Augustin,* apprends à connaître ce saint serviteur de Dieu, Paulin qui, avec un cœur d'autant plus généreux qu'il est plus humble, a repoussé toutes les grandeurs de ce siècle, pour porter comme il le fait le joug de Jésus-Christ »(1). *Jérôme, Martin* sont aussi surpris qu'heureux de cette victoire remportée sur le paganisme. Les païens refusèrent d'abord d'ajouter foi à une *action aussi indigne :* « Comment supposer qu'un homme de cette famille, de cette race, de ce caractère, ait déserté le sénat? » Quand ils ne purent plus douter du fait, leur fureur éclata en injures et en calomnies; puis toute la société ancienne abandonna le néophyte, il se fit autour de lui comme une solitude. Écoutons les plaintes touchantes de saint *Paulin :* « Où sont-ils maintenant mes proches et mes parents? où sont mes anciens amis? où sont ceux avec qui je vivais autrefois?... Je suis devenu étranger à mes frères, inconnu aux enfants de ma mère. Mes amis se sont éloignés, ils ont passé à côté de moi comme un fleuve qui s'écoule, comme un flot qui se retire; il semble que je leur sois devenu un sujet de confusion, et qu'ils rougissent de venir à moi » (2).

Ainsi après quatre siècles de christianisme, la conversion d'un sénateur était encore un événement presque incroyable. Saint *Ambroise* n'exagérait donc pas en appelant Rome la *capitale de la superstition* (3). L'Évangile avait trouvé accès dans les villes d'Italie, mais les missionnaires osaient à peine s'aventurer au milieu des habitants de la campagne; plus d'un y trouva le martyre. L'Étrurie était comme la terre sainte du paganisme; fière de sa science augurale et de ses mystérieuses traditions, elle fournit jusque dans le Ve siècle des devins et des augures au culte proscrit. Les îles qui bordent l'Italie étaient entièrement païennes.

Les historiens ecclésiastiques disent que la Gaule devint chrétienne, dès les premiers siècles de notre ère : à les entendre,

(1) *Ambros.*, Ep. 58 (T. II, p. 1013, sq.). — *Augustin.*, Ep. 26 (T. II, p. 62)

(2) *Paulin.*, Epist. XI, 3.

(3) *Ambros.*, Serm. II in festo Petri et Pauli. Sermo 66.

irait qu'il suffit de la parole d'un missionnaire pour renverser es idoles. En réalité, l'action des premiers prédicateurs fut si peu ensible, que leur existence même était ignorée de ceux qu'ils doivent avoir convertis : les Gaulois restèrent païens jusqu'au IVe siècle (1). C'est à la puissante influence des moines qu'on doit la destruction du paganisme dans l'Occident; les monastères, en se disséminant dans les campagnes, devinrent les foyers d'une active et victorieuse propagande (2).

L'Espagne passe pour une des premières conquêtes du christianisme. *Paul*, dit-on, y porta l'Évangile. La légende de l'apôtre *Jacques* est une des plus merveilleuses de la poésie chrétienne : elle transforma le paisible pêcheur en homme de guerre, et le fit charger les Maures dans plusieurs batailles à la tête de la chevallerie espagnole. Ces exploits sont célébrés par les plus graves historiens (3). Mais des investigations minutieuses ont donné la preuve qu'au IVe siècle les rares fidèles de la péninsule n'avaient pas encore d'église. Les habitants étaient tellement imbus de paganisme, qu'ils y restèrent attachés après leur prétendue conversion : on voyait des chrétiens, couronnés de fleurs, sacrifier aux idoles et accepter même des fonctions sacerdotales (4).

L'Église d'Afrique a été illustrée par *Tertullien* et *Cyprien*; mais la puissance de la vieille religion résista à l'influence de l'éloquence et du martyre. Nulle part les sortiléges, la divination, la magie n'étaient pratiqués avec plus d'ardeur. La superstition y était une passion furieuse : *les chrétiens aux lions*, tel est le cri par lequel la populace répondait aux paroles de paix et de charité des missionnaires.

En présence de cette ténacité des vieilles croyances, on conçoit que les empereurs, tout en embrassant la foi nouvelle, aient reculé

(1) *Sulpic. Sever.*, Vita Sancti Martini, c. 10 : « Ante Martinum, *pauci* admodum, imo *paene nulli* in illis regionibus Christi nomen acceperant. »

(2) Martin fut le véritable apôtre des Gaules (*Gregor. Turon.*, I, 39. — *Sulpic. Sever.*, Vita Martini, c. 10-14).

(3) *Mariana*, Histoire d'Espagne, Livre VII, ch. 13.

(4) Concile d'Elvire (313), can. 1-3.

devant une guerre ouverte. La société extérieure restait païenne, les Césars chrétiens étaient souverains pontifes du paganisme, les consuls sacrifiaient au Capitole, le peuple se livrait aux fêtes et aux jeux établis en l'honneur des dieux. Cependant l'appui des chefs de l'empire fortifiait le christianisme et étendait sa puissance. La contradiction entre un État païen et une société chrétienne ne pouvait subsister; le moment vint où l'ardeur de la foi l'emporta sur les calculs de la prudence politique. Constantin avait donné la paix à l'Église en proclamant la liberté religieuse(1). Mais la liberté ne satisfaisait pas les chrétiens ardents; à peine tolérés, ils s'élevèrent contre la tolérance et réclamèrent à grands cris la destruction du paganisme. L'ouvrage de *Julius Maternus Firmicus* sur *l'Erreur des religions profanes* est le hardi manifeste de ces vœux et de ces espérances. Il fait un tableau horrible de la religion païenne, de ses temples qu'il compare à des tombeaux, de ses autels qui sont d'indignes bûchers; puis il s'écrie en s'adressant aux fils de Constantin : « Très-sacrés empereurs, coupez dans le vif un pareil scandale, détruisez-le entièrement, opposez-lui la rigueur des lois, pour que l'erreur de cette superstition ne souille pas plus longtemps le monde romain. »

Ces conseils de violence trouvèrent peu de faveur auprès des premiers Césars chrétiens. Ce fut un empereur dont le nom est à peine connu, qui inaugura un système ouvertement hostile au paganisme. Gratien était l'instrument d'un homme qui, à l'ardeur de la foi, joignait le génie dominateur de la race romaine : sous l'inspiration d'*Ambroise*, le jeune prince dépouilla l'ancien culte des prérogatives dont il jouissait encore comme religion de l'État. Quand le sénat vit disparaître du lieu de ses séances la statue de la Victoire, quand il vit les pontifes et jusqu'aux Vestales privés de leurs antiques honneurs, il vint porter ses plaintes et ses douleurs au pied du trône. Constantin et ses successeurs avaient gardé le titre de souverain pontife. Le collége des grands prêtr-

(1) L'édit de tolérance de Constantin place tous les cultes sur la même ligne; il est libre à chacun de pratiquer celui qu'il regarde comme le meilleur (*Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II. 1, p. 25).

ıenter la robe pontificale à l'empereur; Gratien la refusa, ıt qu'un tel ornement ne convenait pas à un chrétien (¹). ɔmpre avec l'ancienne société et ouvrir un monde nouveau uel le christianisme devait dominer en maître exclusif. ganisme était répudié; bientôt il fut poursuivi. Théodose igua le mépris et la haine. Lorsqu'il monta sur le trône, ants de l'empire jouissaient encore, disent les historiens de la liberté de fréquenter les temples et d'apaiser les r les rites nationaux : huit ans plus tard (²), l'exercice du ɔien fut assimilé à un crime de lèse-majesté. Le christia- ɾait trouvé dans la persécution un élément de vie et de e : le paganisme n'eut pas de martyrs. Cependant les ɔroyances avaient conservé des partisans, non-seulement des masses ignorantes et superstitieuses, mais dans de telligences et dans des cœurs purs; ils n'essayèrent pas de e la religion victorieuse, ils se contentèrent de demander dieux de leurs ancêtres la liberté que Constantin avait au culte d'un dieu nouveau. Un des beaux caractères du ıe expirant se fit l'organe de ces humbles prières : *Sym-* e dernier orateur de Rome païenne, demanda le rétablis- le l'autel de la Victoire. Il représenta la Ville Éternelle, d'années, s'adressant à l'empereur : « Très-excellent ıère de la patrie, respectez les ans où la piété m'a con- issez-moi garder la religion de mes ancêtres. Je ne me as de l'avoir suivie. Mon culte a rangé le monde sous mes ; sacrifices ont éloigné Annibal de mes murailles, et les du Capitole. N'ai-je donc tant vécu que pour être insultée le ma longue carrière »? (³)

ıque rencontra un adversaire moins éloquent que lui, parlait au nom de la vérité. *Ambroise* nie que les faux : Rome soient la cause de ses victoires, car les vaincus, ɔraient les mêmes dieux : c'est la valeur des légions qui

n., Hist. IV, 36.

ˈemb. 392. L. 12, *C. Th.* XVI, 10.

nach., Epist. X, 54 (traduction de *Chateaubriand*, Études histor.).

a tout fait. L'orateur chrétien insulte au paganisme qui (parce qu'on le prive de ses revenus, et qu'on interdit ses c nies; il oppose avec orgueil le christianisme trouvant la r et la puissance dans la misère et les supplices(1).

Deux sociétés étaient en présence, le passé et l'avenir entrer dans la discussion des dogmes, *Symmaque* invoq respect des traditions, si puissant dans l'ancienne const romaine. L'évêque de Milan suivit son adversaire sur ce et opposa hardiment l'idée du progrès à celle de l'immol « Les païens disent qu'il faut conserver la foi de nos an Mais tout ne va-t-il pas en s'améliorant? Le chaos a pré monde, les ténèbres ont précédé la lumière; la terre no dépouillant ses ombres humides, s'étonna de la nouvea soleil. L'homme ne sut pas d'abord cultiver le sol; l'anné mence par être stérile, puis viennent les fleurs et les fruit les partisans du passé disent donc que tout aurait dû reste origines, que le monde, enveloppé primitivement par les té leur déplaît dès que la splendeur du soleil l'éclaire. Mais c n'est-il pas plus agréable d'avoir repoussé les ténèbres d plutôt que celles du corps! La lumière de la foi ne l'emport pas sur celle du soleil? Ainsi le monde change comme choses. Ceux que ces changements peinent doivent acc moisson, parce qu'elle vient à la fin de l'année ; ils doivent l'olive, parce qu'elle est le dernier des fruits! » L'on voit cause du progrès était au fond du procès qui se plaidait deva pereur Valentinien II; dès lors la victoire ne pouvait être do

Les chrétiens ont cru honorer Théodose en lui attribua dre de démolir les temples(2). Bien qu'il fût « moins empere serviteur de Dieu » (3), il ne se rendit pas coupable de cet sauvage intolérance; les moines firent ce qu'un législateur n jamais pu ordonner. Conduits par *des hommes vêtus de n*

(1) *Ambros.*, Epist. 17 et 18 (T. II, p. 824, sqq.). On trouve l'analyse moires d'*Ambroise* dans *Chateaubriand*, Études historiques, et dans *Vi* Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 532-543.

(2) *Theodoret.*, Hist. Eccl. V, 21.

(3) *Paulin.*, Epist. 9.

fidèles s'acharnèrent à la démolition des monuments de l'idolâtrie ; les païens prirent les armes pour la défense de leurs dieux. Alors la lutte intellectuelle de *Symmaque* et d'*Ambroise* se changea en lutte brutale. L'histoire a conservé quelques traits de cette guerre d'un nouveau genre. Aussi fanatiques que les masses, les évêques se mirent à la tête de la populace chrétienne. Saint *Marcel* conduisit une troupe de gladiateurs à l'attaque d'un célèbre temple de Jupiter; l'édifice résistant par sa solidité, on employa le feu. La destruction du magnifique temple de Sérapis à Alexandrie est célèbre. Les païens y soutinrent un véritable siége; ils étaient animés à la défense par Olympius, philosophe d'une éloquence divine et d'une beauté admirable; on disait qu'il était plein de Dieu et qu'il avait quelque chose du prophète. Deux grammairiens combattaient sous ses ordres. La victoire resta aux chrétiens, mais elle fut sanglante[1]. Ces philosophes, ces grammairiens qui prennent les armes pour défendre les sanctuaires des dieux, sont une image fidèle de la lutte qui bouleversait le monde. La civilisation ancienne était en jeu, elle fut emportée avec ses divinités.

La culture hellénique qui s'écroule donne un charme de tristesse aux plaintes de *Libanius* sur la destruction des temples : « Les uns travaillent à cette œuvre avec le bois, la pierre, le fer ; les autres emploient leurs mains et leurs pieds. On enfonce les toits, on sape les murailles, on enlève les statues, on renverse les autels. D'une première expédition, on court à une seconde, à une troisième. Voilà pour les villes; dans les campagnes, c'est bien pis encore! Là se donnent rendez-vous les ennemis des temples; ils se dispersent, ils se réunissent ensuite et se racontent leurs exploits; celui-là rougit qui n'est pas le plus criminel. La campagne, privée de temples, est sans yeux. Les temples sont la vie des champs; c'est aux temples que le laboureur confie sa femme, ses enfants, ses bœufs, ses moissons. Nos persécuteurs se figurent que, par leurs violences, ils nous amèneront à la pratique de leur religion; ils se trompent; ceux qui paraissent avoir varié dans leur culte, sont restés tels

(1) *Socrat.*, Hist. Eccl. V, 16. — *Fleury*, Hist. Ecclés. Livre XIX, § 28. — *Gibbon*, ch. XVIII. — *Chateaubriand*, Études historiques.

qu'ils étaient. En matière de religion, laissez tout à la persuasion, rien à la force. Les chrétiens n'ont-ils pas une loi qui dit : Pratiquez la douceur, ayez horreur de la contrainte? Pourquoi donc vous précipitez-vous sur nos temples avec tant de fureur?... »(1)

Nos sympathies ne sont pas pour le paganisme; mais les angoisses de notre époque nous font compâtir aux douleurs qu'enfante une civilisation qui s'écroule. Quand il se fait une de ces grandes révolutions qui bouleversent la société jusque dans ses fondements, il y a comme un déchirement dans les âmes; elles sont partagées entre le regret du passé et l'aspiration de l'avenir. Il n'y a pas de temps plus amers. Que le spectacle du christianisme s'élevant sur les ruines de la société païenne soutienne notre courage! Rien de ce qui est grand et beau ne périt. L'antiquité a légué à l'humanité moderne un des éléments de sa civilisation. Des ruines qui s'accumulent autour de nous sortira aussi une nouvelle religion, qui empruntera au passé ce qui lui reste de vie, mais en réchauffant les âmes d'un nouveau rayon de la Lumière Éternelle.

Libanius avait raison de dire que la violence ne convertissait pas les païens : les temples s'écroulaient, mais le paganisme restait debout. La législation fut tout aussi impuissante. Les décrets de Théodose n'atteignirent pas l'Occident, ils ne furent pas même observés dans la capitale de son empire : les païens remplissaient encore les cirques de Constantinople. *Chrysostome* tonna en vain contre les fidèles qui fréquentaient ces spectacles profanes; les disciples du Christ continuèrent à s'y confondre avec les adorateurs des faux dieux(2). Honorius étendit la prohibition de l'ancien culte au monde occidental(3). Mais le paganisme trouva dans les intérêts et dans la puissance de l'aristocratie romaine un appui que la législation ne put lui enlever. *Jérôme,* témoin de l'idolâtrie et des vices de la Ville Éternelle, dit qu'elle était *la Babylone* et *la femme prostituée de l'Apocalypse.* Rome mourut païenne. La

(1) *Liban.*, pro templ. (T. II, p. 164, sq. éd. Reiske), traduction de *Chateaubriand*, Études historiques.

(2) *Chrysost.*, Homil. VII in cap. I Genes. (T. IV, p. 49, B).

(3) *Beugnot,* T. II, p. 10 et suiv.; 53 et s.

ainte des Barbares ramena ses habitants au pied des idoles : le éfet appela des aruspices toscans et le dernier des consuls ressita les cérémonies augurales le jour de son installation (1). A la ı du Ve siècle, des sénateurs faisant profession de christianisme saient publiquement, que la cause des maladies qui affligeaient ville était que l'on n'apaisait pas le dieu Februarius; ils demanrent le rétablissement des jeux Lupercales. Le pape Gelase fut ligé de combattre ces prétendus fidèles, qui n'étaient ni chréens ni païens (2).

Au Ve siècle l'Italie était encore païenne. L'Étrurie produisait ujours des augures et des devins (3). Dans le midi de l'Italie, ellénisme était si vivace qu'il survécut à l'invasion des Barbares. a Sardaigne ne fut convertie qu'à la fin du VIe siècle, grâce au le de Grégoire le Grand (4). *Maxime,* évêque de Turin, se crut ligé d'écrire un traité contre les païens (5).

Si la destruction du paganisme rencontra tant d'obstacles en alie, siége des empereurs, que devait-ce être dans les provinces ı, au milieu de la confusion d'une décadence générale, les lois aient à peine connues? La Bretagne resta païenne jusqu'à la ute de l'empire (6). La Gaule présente un singulier spectacle au siècle. Pour lutter contre l'invasion du christianisme, les uides semblent sortir de leurs tombeaux. Il n'y a pas de saint ıi ait joui d'une autorité pareille à celle de l'archidruide Merlin; le révéra comme un être surnaturel appelé par les dieux au rtage de la puissance céleste. Les hautes classes n'étaient chrénnes qu'en apparence; elles conservèrent jusque dans les hor-

1) Voyez les passages cités par *Fleury*, Livre XXII, § 21.

2) *Gelas.*, Papa adv. Andromachem Senatorem, ceterosque Romanos, qui Lercalia secundum morem pristinum colenda constituebant (*Mansi*, Concil. II, 95-101).

3) Au VIe siècle, les habitants de l'Etrurie étaient encore adonnés à la divina- (*Procop.*, De bello goth. IV, 21).

4) *Fleury*, Hist. Eccl., Livre XXXV, § 37.

5) *Maximi Turonensis* Opera, p. 722 (Romae, 1784).

6) On trouve encore aujourd'hui des vestiges de tous les cultes païens en leterre, et l'on n'y découvre pas la moindre trace du christianisme datant époque de la domination romaine (*Edinburgh Review*, July 1851, p. 190).

reurs de l'invasion la frivolité qui caractérise les adorateurs des idoles.

Même spectacle en Afrique. Nulle part les anciens dieux ne comptaient des défenseurs plus fanatiques qu'à Carthage (1). La superstition y avait tant de puissance qu'elle gagna même les fidèles : on vit des chrétiens retourner aux autels des idoles.

Les Barbares approchent, et la lutte entre le paganisme et le christianisme n'est pas terminée. Ils vinrent, terribles auxiliaires des desseins de Dieu, balayer les croyances de l'antiquité. Nous insistons sur ce fait, parce qu'il offre plus d'un enseignement pour les hommes du dix-neuvième siècle. A entendre les catholiques, tout est miraculeux dans l'établissement de leur religion : on dirait qu'il suffit à la *bonne nouvelle* de se faire entendre pour dissiper les ténèbres, de même que le soleil dissipe les brouillards. Ces imprudents apologistes ne s'aperçoivent pas qu'ils compromettent la révélation, en l'appuyant sur des faits faux ou altérés. Après cinq siècles, le christianisme n'était pas encore vainqueur de la gentilité; cependant il avait pour lui l'héroïsme des martyrs, la puissance des empereurs, le fanatisme des moines et les violences de la populace. Si réellement la religion chrétienne est révélée, il est bien difficile de s'expliquer cette impuissance. Mais si l'on se place au point de vue de la réalité, rien n'est plus naturel. Le paganisme était plutôt un élément de la civilisation gréco-romaine qu'une religion; il se confondait avec l'ancienne société, il ne tomba qu'avec elle. Quant aux ennemis du christianisme, ils sont aveuglés par leur haine, comme ses défenseurs le sont par leurs préjugés. Dans l'impatience que leur causent la ténacité des superstitions chrétiennes et l'obstacle qu'elles opposent au progrès, ils font appel à l'action des lois pour mettre fin au culte du passé (2). Singu-

(1) En Afrique comme en Italie, les classes supérieures étaient restées attachées au culte des idoles. Des chrétiens brisèrent une statue d'Hercule à Suffectes, colonie romaine. Les païens, et parmi eux les principaux de la ville, se jetèrent sur les ennemis des dieux et les massacrèrent. Voyez la lettre d'*Augustin* aux magistrats de la colonie (Epist. 50. — Les lettres 90 et 91 rapportent des traits semblables).

(2) *Quinet.*

iers apôtres du progrès! Ils ne s'aperçoivent point qu'ils reculent usqu'à l'antiquité et ils ignorent que l'antiquité a échoué dans l'emploi de la force contre les croyances religieuses. Les Césars païens vaient pour eux la légalité romaine et la volonté nationale, cependant d'obscurs martyrs l'emportèrent sur la toute-puissance impéiale. Les empereurs chrétiens n'épargnèrent pas les lois; leurs ersécutions et leurs séductions furent également impuissantes. aut-il apprendre à des hommes du dix-neuvième siècle que les eligions ne se détruisent pas par la violence? Elles ne cèdent que evant une foi nouvelle, encore ne disparaissent-elles pas tout-à-fait: passé laisse toujours un héritage au présent et à l'avenir.

Le christianisme ne sortit pas complétement vainqueur des ngs combats qu'il livra à l'antiquité. Au XVIe siècle, les réforateurs reprochèrent avec amertume au catholicisme les usages les cérémonies qu'il avait empruntés aux païens. Ces accusaons ne tiennent pas compte des lois qui président au développeent de l'humanité. Le christianisme est un produit de la civilisaon ancienne; il lui était impossible de rompre entièrement avec e société qui lui avait servi de berceau. Dans le domaine de la ctrine, il se rattache par une filiation directe aux religions et x philosophies de l'Orient et de la Grèce; en vain il revendique e origine divine, il ne peut répudier les dogmes de l'antiquité i sont entrés dans sa théologie. Il en est de même du culte. christianisme, dans sa pureté idéale, n'était guère en harnie avec les superstitions et l'ignorance des païens et des Barres. A des populations matérielles, il fallait un cérémonial extérieur qui frappât les sens. L'Église emprunta aux Romains pareil pompeux de leurs cérémonies, les longues processions, chants harmonieux, l'éclat des costumes, la lumière des flamaux, l'odeur de l'encens, ce qui constituait pour ainsi dire toute religion païenne. Elle donna satisfaction à la passion des gentils ur leurs fêtes, en les transformant en fêtes chrétiennes (1). L'Église

1) Les manichéens accusaient les chrétiens de reproduire toutes les cérémos du paganisme : « Vous avez substitué vos agapes aux sacrifices des païens, leurs idoles vos martyrs que vous servez par des vœux semblables. Vous isez les ombres des morts par du vin, et par des festins. Vous célébrez les

alla plus loin. La morale sévère du Christ épouvantait les païens plus qu'elle les attirait; il leur fallait un culte plus doux, plus attrayant. L'adoration de la Vierge, qui pleure avec les malheureux, qui intercède pour les coupables, convertit plus de païens que l'Évangile. Mais en faisant cette dernière concession, l'Église touchait aux limites de l'idolâtrie. Les protestants accusent les catholiques d'avoir rétabli le polythéisme par le culte des martyrs. Les défenseurs de l'Église répondent qu'elle n'a jamais autorisé ce culte. Cela est vrai (1); mais il est vrai aussi que, dans les croyances populaires, les saints ne diffèrent pas beaucoup des dieux du paganisme.

Ainsi la victoire de l'Évangile sur l'ancien monde ne fut pas complète. La lutte se termina par une transaction : le catholicisme ne conserva pas seulement ce qu'il y avait de vérités dans l'ancienne société, il emporta une partie de ses erreurs. Nous n'en ferons pas un crime à l'Église : elle a subi le sort de toutes les institutions humaines. C'est à travers les erreurs que l'humanité avance vers la vérité. Mais ces emprunts que l'Église a faits au paganisme prouvent aussi qu'elle a mauvaise grâce de réclamer une descendance divine. Elle ne s'aperçoit pas que ses prétentions aboutissent à un horrible sacrilége. En effet, si l'Église est l'épouse du Christ, son culte aussi doit être divin; cependant une partie de ce culte date de Jupiter et d'Apollon. Voilà donc les dieux de l'Olympe en compagnie du Fils de Dieu, et participant au privilége de sa divinité! Les fausses doctrines se trahissent par les fausses conséquences auxquelles elles conduisent.

fêtes solennelles des gentils, leurs calendes et leurs solstices, et à l'égard de leurs mœurs, vous les avez conservées sans y rien changer.... Rien ne vous distingue du reste des païens que vos assemblées » (*Faust.*, ap. *August.*, c. Faust. XX, 4). Jusqu'où s'étendent les emprunts que les chrétiens firent au paganisme? La question a donné lieu à de savantes dissertations. Les analogies ont été exagérées, mais elles sont constantes (*Mosheim*, Dissertat., T. I, p. 330, sqq. — *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. I, p. 554).

(1) Voyez la réponse d'*Augustin* aux accusations des manichéens (c. Faust. XX, 21; Serm. 273, 3-9; De Civit. Dei, VIII, 27).

SECTION II. L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

§ I. *L'unité de l'Église. Causes qui la vicient. L'intolérance.*

Le monde ancien était fondamentalement divisé; il reconnaissait autant de dieux qu'il y avait d'individualités humaines. A la division absolue du polythéisme, le christianisme oppose l'unité la plus absolue du principe divin (1). Bâtie sur ce dogme, l'Église doit également être une, la même pour tout l'univers (2); elle manifeste cette haute ambition en prenant le titre de *catholique* (3).

La catholicité de l'Église est restée une utopie. L'unité chrétienne n'a pu être réalisée, parce qu'elle est viciée dans son principe. Une doctrine, qui veut fonder la société universelle des intelligences, doit être assez large pour embrasser et contenir l'humanité dans toutes les phases de son existence : l'Église réellement catholique ne peut exclure aucune âme de son sein, ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir. Malgré ses prétentions à l'universalité, le christianisme resta une religion exclusive. Dans le domaine des idées, il se rattache à une seule branche de la famille humaine, la plus isolée, la plus étroite; il procède du mosaïsme qu'il continue, et il rejette toute la tradition païenne, bien qu'il y ait également ses racines. En condamnant la société païenne, il ne pouvait accepter la gentilité comme un des éléments de l'unité qu'il cherchait à constituer; il s'en sépare irrévocablement par le dogme de l'Incarnation de Jésus-Christ. Le Fils de Dieu est le Médiateur nécessaire entre les hommes et son Père (4) : la foi dans le Christ est donc la condi-

(1) *Clemens Alex.*, Paedag. I, 18, p. 118 : ἓν δὲ ὁ Θέος, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνός καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα.

(2) *Irénée* compare l'Église au Soleil : ὥσπερ ὁ ἥλιος, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτός· οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει κ. τ. λ.

(3) *Augustin.*, De Unit. Ecclesiae, § 2 : « Ecclesia utique una est, quam majores nostri catholicam nominarunt, ut ex ipso nomine ostenderent quia per totum est. »

(4) *Jean*, XIV, 6 : « Jésus dit : Je suis la voie et la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. »

tion du salut (1). Cela ne suffit pas. C'est l'Église qui est en possession de la vérité révélée, ce n'est que dans son sein que l'on peut se sauver; hors de l'Église il n'y a qu'erreur et damnation (2). Quelle est la conséquence logique de ce dogme? C'est que l'immense majorité du genre humain est exclue de l'unité chrétienne, et dans le passé et dans le présent et dans l'avenir.

Les Pères de l'Église, sortis des écoles philosophiques de la Grèce, se préoccupèrent du salut de ceux qui les avaient initiés à la vie. Ne pouvant croire que les *Socrate* et les *Platon* fussent pour l'éternité séparés de la société des saints, ils imaginèrent que Jésus-Christ avait prêché l'Évangile dans les enfers; ils ne doutèrent pas qu'au moins les meilleurs des gentils n'eussent été sauvés par cette intervention miraculeuse du Fils de Dieu (3). *Origène*, cédant au sentiment de la charité, soutint que toutes les créatures seraient sauvées, même les anges déchus (4). Mais l'Église, épouvantée de cette doctrine audacieuse, la condamna comme une hérésie. La condamnation d'*Origène* est la condamnation du christianisme historique. En effet, elle crée un abîme que rien ne peut combler entre la chrétienté et l'humanité antérieure à Jésus-Christ. Vainement des docteurs ont-ils essayé d'ouvrir une voie au salut des gentils, par le don surnaturel de la grâce; « la foi en Jésus étant le fondement et la racine de toute justification » (5), on ne conçoit pas comment les sages qui n'ont pas connu le Fils puissent être reçus dans le royaume du Père. Un théologien catholique a pris soin d'ôter toute espérance aux partisans de la gentilité : il suit les philosophes les

(1) *Jean*, III, 36 : « Qui croit au Fils, a la vie éternelle; qui ne croit point au Fils, ne verra point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui. » — I Épître de *Jean*, IV, 2, 3 : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair, est de Dieu; mais tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est point de Dieu, et c'est là l'esprit de l'Antechrist. »

(2) *Marc*, XVI, 16 : « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. »

(3) Voyez une dissertation de *Calmet* « où l'on examine si les gentils qui n'ont connu ni la Loi de Moïse ni l'Évangile ont pu être sauvés » (Commentaire sur la Bible, T. XXIII, p. LXVI et suiv.).

(4) *Bergier*, Dict. de Théologie, au mot *Infidèles*.

(5) Concile de Trente.

plus célèbres dans leur vie intime et prouve qu'ils sont imbus de paganisme; il montre celui que ses admirateurs chrétiens auraient voulu sanctifier, immolant un coq à Esculape au moment de sa mort(1). Où est donc chez les gentils la foi dans le Christ, sans laquelle il n'y a pas de salut?

Si les sages de l'antiquité sont exclus de l'unité chrétienne, il est impossible que les infidèles qui ont pu connaître le Christ y soient admis. Le baptême établit entre chrétiens et non chrétiens une séparation aussi profonde que celle qui existait entre les juifs et les gentils. Écoutons saint *Paul:* « Ne vous unissez pas avec les infidèles ; car qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité? et quelle union y a-t-il entre la lumière et les ténèbres? Quel accord y a-t-il entre Christ et Bélial? ou qu'est-ce que le fidèle a de commun avec l'infidèle? Et quel rapport y a-t-il entre le temple de Dieu et les idoles? Or, vous êtes le temple du Dieu vivant, comme Dieu l'a dit : *J'habiterai au milieu d'eux; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple.* C'est pourquoi sortez du milieu d'eux et vous en séparez, dit le Seigneur, et ne touchez point à ce qui est impur et je vous recevrai »(2). L'antiquité divisait les hommes en citoyens et Barbares. Le christianisme brise les liens de la cité; la foi unit en un même corps tous les croyants; frères en Jésus-Christ, ils deviennent membres les uns des autres(3). Mais par cela même que la fraternité chrétienne a son principe dans la foi, elle ne peut pas embrasser ceux qui ne la partagent pas : « Quand tu aurais un frère, né du même père et de la même mère, dit *Chrysostome*, s'il n'est pas en communion avec toi, qu'il soit à tes yeux plus Barbare qu'un Scythe. Que si un Scythe ou un Sauromate partage tes croyances, qu'il soit plus proche pour toi que s'il avait été conçu dans le même sein. Telle est la marque qui distingue les Barbares de ceux qui ne le sont pas »(4).

Voilà donc l'antique division qui reparaît; il y a encore des

(1) *Calmet*, ib., p. LXXIV et suiv.
(2) *Paul*, II Corinth. VI, 14-17.
(3) *Chrysost.*, Homil. XV, in Joann. (T. VIII, p. 88, D, E).
(4) *Chrysost.*, in Psalm. 143 (T. V, p. 464, B).

Barbares, il y en a dans la cité et jusque dans la famille. Avant le baptême, le non chrétien est un étranger pour le chrétien. Cela est si vrai que même « les catéchumènes sont étrangers aux fidèles » : « Ils ne sont pas baptisés, dit *Chrysostome*, ils ne sont donc pas nos frères. Ils seraient nos parents selon la chair, qu'ils n'en seraient pas moins étrangers. L'un est habitant de la terre, l'autre citoyen du ciel ; l'un a pour roi Satan, l'autre a pour roi Jésus-Christ »(1). L'antiquité voyait un ennemi dans tout étranger. En vain le christianisme proclame que les hommes sont frères ; il ne peut pas y avoir de fraternité entre le royaume du ciel et le royaume des ténèbres. Saint *Cyprien* proclame que celui qui est hors de l'Église est « étranger, profane, ennemi »(2). Chez les anciens l'étranger, le Barbare, l'ennemi n'étaient pas des personnes civiles ; ils ne jouissaient d'aucun droit. En vain le christianisme reconnaît la qualité d'homme et de frère à tous les enfants d'Adam, l'esprit exclusif de l'antiquité se reproduit dans la distinction des chrétiens et des non chrétiens. Les Pères de l'Église posent le principe de la division, de l'hostilité ; les jurisconsultes se chargèrent d'en tirer les conséquences. Ils décident que tous ceux qui sont en dehors de l'Église sont des étrangers, et comme tels frappés d'incapacité juridique(3) ; c'est à peine s'ils leur laissent la qualité d'homme(4).

Que devient l'unité chrétienne au milieu de cette division hos-

(1) *Chrysost.*, Homil. 25, in Joann. (T. VIII, p. 147, A, B). Le catéchumène fût-il moine, dit ailleurs *Chrysostome*, reste étranger, aussi longtemps qu'il n'a pas passé par les eaux du baptême (Hom. 25, in Ep. ad Hebr., T. XII, p. 233, B).

(2) *Cyprian.*, De Unitate Ecclesiae, p. 181 : « Nec perveniet ad Christi proemia qui relinquit Ecclesiam Christi. *Alienus est, prophanus est, hostis est.* » — *Oros.*, adv. Pagan. VII, 33. « Unus Deus unam fidem tradidit, unam Ecclesiam toto orbe diffudit.... Quolibet se quisque nomine tegat, si huic non consociatur, alienus ; si hanc impugnat, inimicus est. »

(3) *Alciat.*, ad leg. 118 de verb. sign. : « Cum Antonini Constitutione omnes qui in orbe romano erant, cives romani effecti sint, sequitur omnes Christianos hodie populum romanum esse, *quo jure exciderunt qui fidem Christi non agnoscunt. Hi enim hostes populi romani sunt et civitatis romanae jus amiserunt* »

(4) Quelques jurisconsultes dénient aux non chrétiens la qualité d'homme libre (*Platner*, De usu hodierno divisionis hominum in cives et peregrinos p. 26, sq.).

ile? « Les hérétiques, les juifs et les païens forment une unité ontre l'unité, » dit *Augustin*(1). Ainsi l'unité est brisée : il y a leux sociétés en présence, étrangères, hostiles l'une à l'autre. Quels seront les rapports entre ces deux sociétés? La guerre. L'intolérance est une tache du christianisme. On peut l'expliquer, l'excuser, mais il reste toujours vrai que le sang a coulé, et sur l'échafaud, et sur les champs de bataille, pour des croyances religieuses. Depuis la rude guerre que le dix-huitième siècle a faite à l'intolérance, les écrivains catholiques, épouvantés de la réprobation universelle qui frappe les persécutions religieuses et les guerres de religion, se sont efforcés de prouver qu'il n'y a eu ni guerre pour cause de foi ni persécutions. A les entendre, les passions politiques auraient provoqué les guerres qui ont ensanglanté l'Europe sous couleur de religion; quant aux lois portées contre les hérétiques, elle ne frappaient pas l'hérésie, mais les crimes des sectaires(2). Nous réfuterons ailleurs ces sophismes inventés pour la défense d'une mauvaise cause. Les Pères de l'Église étaient plus francs. Saint *Augustin*, dont nous allons exposer la doctrine, fait de l'intolérance un devoir, parce que l'hérésie en elle-même est un crime. Tel est aussi le sentiment des papes qui ont dressé les bûchers contre les hérétiques, et provoqué contre eux une guerre l'extermination(3). Encore au XVIIe siècle, *Bossuet*, bien loin de condamner les persécutions, reproche la tolérance aux écrivains réformés de son temps comme le comble de l'aveuglement : « Ils disent que le magistrat ne peut rien sur la conscience, ni obliger personne à croire un Dieu, ou empêcher les sujets de dire sincèrement ce qu'ils pensent : *aveugles, conducteurs d'aveugles, en quel abîme tombez-vous?* » Dans sa *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, *Bossuet* dit « que ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, *sont dans une erreur impie* »(4). Pour nier l'intolérance, il faut fausser l'histoire. Ce n'est

(1) *Augustin.*, Serm. 62, § 18.
(2) *Bergier*, Dict. de Théol., aux mots : *Intolérance, Hérétiques, Guerre.*
(3) Voyez les Tomes VI, VIII et IX de mes *Études.*
(4) *Bossuet*, Défense de l'hist. des variations; — Politique, livre VII, art. 3.

pas que les déclamations des sectes contre le catholicisme e
Rome nous touchent : faibles, elles demandent la liberté
santes, elles persécutent. L'intolérance n'est pas catholiq
est chrétienne.

Cependant l'intolérance est en contradiction avec la ch
respire dans la prédication évangélique. Les docteurs dem
à Jésus-Christ ce qu'il fallait faire pour posséder la vie é
A ces questions le Maître n'avait qu'une réponse : « Vous
Dieu plus que toutes choses et votre prochain comme vous-
Mais qu'est-ce que le prochain? Comment faut-il l'aim
accomplir le précepte de la Loi? « *Un homme qui desce*
Jérusalem en Jéricho rencontra des voleurs qui le dépouil
qui, l'ayant blessé, le laissèrent à demi-mort. Or, il arri
prêtre descendit par le même chemin, lequel, l'ayant vu
outre. Pareillement, un lévite étant venu là, le vit, et pass
Mais un Samaritain, qui était en voyage, vint près de lu
voyant, fut touché de compassion... De ces trois, lequel vou
avoir été le prochain de celui qui était tombé parmi les volei
Ainsi le prochain, ce n'est pas le lévite qui passe sans
ému devant le voyageur blessé, c'est le Samaritain. Et qu
qu'un Samaritain pour les juifs? Un schismatique, un
munié, un objet d'horreur. Pourquoi cette haine furieus
quelques légères différences de dogme. Jésus-Christ
aucun compte de cette diversité de croyance; c'est l'h
aimant qui est son prochain plutôt que le prêtre au cœur
divin enseignement du Christ témoigne suffisamment que,
pensée, l'Évangile ne devait pas être propagé par la violence
sera donc la conduite des apôtres à l'égard des ennemis de
gile? « Jésus voulant aller à Jérusalem, envoya devant
gens pour l'annoncer. Ils entrèrent dans une ville des Sam
pour lui préparer un logement. Et ils ne le reçurent poi
qu'il paraissait aller à Jérusalem. Ce que voyant, ses d
Jacques et *Jean* dirent : *Seigneur, voulez-vous que nous co*
dions au feu du ciel de descendre et de les consumer? Et

(1) *Luc*, X, 25 et suiv.

nant vers eux, il les gourmanda, disant : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes. Le Fils de l'Homme n'est point venu pour perdre les âmes, mais pour les sauver* »(1).

On trouve dans les Pères des premiers siècles des sentiments dignes de disciples du Christ. Quant les hérésies déchirèrent le christianisme, les saints Pères répondirent au cri de la révolte par des accents de charité. *Athanase*, quoique cruellement persécuté par la faction arienne, ne se laissa pas emporter à la violence : « Le propre de la religion, dit-il, est de persuader, non de contraindre. Ce n'est pas par le glaive, ce n'est pas avec des armées qu'on prêche la vérité, mais par la persuasion et les conseils »(2). Un autre évêque, engagé comme *Athanase* dans les luttes ardentes de l'arianisme, professait les mêmes sentiments : « La connaissance de Dieu, dit saint *Hilaire*, est pour l'homme un don qu'il lui accorde plutôt qu'une charge qu'il lui impose. Inspirant par l'admiration des merveilles célestes le respect de ses divins commandements, il dédaigne toute volonté qui serait contrainte à l'adorer. Dieu n'a pas besoin d'un hommage forcé ; il ne veut pas d'une profession de foi arrachée ; il ne faut pas le tromper, mais le servir... Je ne puis accueillir que celui qui vient volontairement, écouter que celui qui prie »(3).

La vraie charité conduit à la tolérance. *Grégoire de Nazianze* veut qu'on emploie la douceur pour ramener les hérétiques dans le sein de l'Église : « Si on les traite en ennemis, on les repousse, on les aigrit, on perd des âmes pour lesquelles Jésus-Christ est mort. Ne nous hâtons pas de les condamner ; cédons leur plutôt sur des choses peu importantes, afin d'obtenir un plus grand bien, la concorde. » *Grégoire*, loin de maudire ceux qu'il appelle toujours ses frères, n'a pour eux que des paroles d'amour. Il adresse une ardente prière à la Trinité pour le salut de ces hérétiques, qui, dans la croyance de l'Église, ne cessaient de la blasphémer : « Trinité, qui m'avez fait la grâce d'être depuis longtemps votre prédicateur

(1) *Luc*, IX, 52-55. Compar. l'apologue du *Royaume des cieux* (*Matthieu*, XIII).

(2) *Athanas.*, Hist. Arianor., c. 67, 33.

(3) *Hilar.*, Op., p. 1221. — *Chrysostome* professe les mêmes sentiments dans son beau discours sur le martyr Babylas.

sincère! ô Trinité qui serez un jour reconnue de tous, puissé-je voir ceux qui vous outragent maintenant, devenir vos adorateurs et n'être pas privé de cette consolation pour le plus petit d'entre eux, quand même il m'en devrait coûter quelque diminution de grâce; car je n'ose pas dire avec l'Apôtre : « Je désirerais moi-même d'être anathème pour mes frères. » (1). *Chrysostome* partage ces sentiments : la charité, la tendresse dominent dans son caractère. Il faut traiter les hérétiques, dit-il, avec cette patience, cette douceur inaltérable, que les médecins mettent dans leurs rapports avec les malades : « Combattons l'hérésie sans relâche, mais pardonnons aux hommes égarés, et prions pour leur salut. » L'orateur chrétien a le pressentiment du mal que la persécution fera à l'Église : « Il ne faut pas, dit-il, mettre les hérétiques à mort; ce serait introduire dans le monde une guerre irréconciliable » (2).

Comment l'intolérance s'est-elle introduite dans le christianisme, malgré cet esprit de douceur et de charité? C'est qu'à côté de la charité il y a un principe qui la fausse, la foi révélée. La charité unit, tandisque la foi exclusive divise. On le nie en vain, l'intolérance est une conséquence logique de la révélation. Si l'antiquité païenne était tolérante, c'est parce qu'elle n'avait pas de religion révélée. Le judaïsme, au contraire, qui reposait sur une alliance particulière avec la Divinité était intolérant. Il en fut de même du christianisme, après que le concile de Nicée, inspiré par *Paul* et *Athanase*, eut formulé la doctrine de la divinité de Jésus-Christ. Une fois que la religion est considérée comme émanant d'une révélation directe de Dieu, il ne peut plus être question de liberté, ni de tolérance : « Si chacun était libre d'adopter telle croyance qu'il juge convenable, » dit le plus modéré des théologiens catholiques(3), « il était inutile que Jésus-Christ descendît sur la terre. A quoi sert l'Évangile, si Dieu trouve bon que tout homme se fasse une religion à son gré » ? La révélation et la croyance que l'Église est en possession

(1) *Gregor. Naz.*, Orat. 14, p. 223, D; Or. 33, p. 531, D; Or. 13, p. 212, s.

(2) *Chrysost.*, De incomprehensibili Dei natura, II, 7, (T. I, p. 461, D, E) De anathem. (T. I, p. 696, A); In Matth. Homil. (T. VII, p. 482, B).

(3) *Bergier*, Dict. de Théolog., vo *Intolérance*.

usive de la vérité, que hors d'elle il n'y a pas de salut, contien-
t en germe toute la théorie de l'intolérance.

e dogme catholique est la vérité absolue, révélée par Dieu. De
ıit que ceux qui refusent de l'accepter et ceux qui l'abandonnent,
t non-seulement dans l'erreur, mais qu'ils commettent un
ne qui les expose à la damnation éternelle. Le paganisme et
résie étant des crimes, on les doit punir comme toute violation
a loi. Telle est l'opinion de tous les Pères, de ceux-là mêmes
se distinguent par leurs sentiments humains. *Grégoire de
:ianze* dit que les magistrats sont obligés d'employer pour la
ense de la vérité le pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu : « Si c'est
grande chose d'empêcher les meurtres, de punir les adultères,
:hâtier les larcins, c'en est une bien plus grande de soutenir la
.é par l'autorité des lois, et de faire recevoir au peuple la véri-
e doctrine. Mon discours, dit-il, n'aura pas tant de force et
ficace en combattant pour la Sainte Trinité, qu'un édit qui
rimera la témérité des hérétiques et qui défendra le meurtre
âmes qui sont tuées par le péché »(1). « On réprime le meurtre
'adultère, s'écrie saint *Augustin;* les sacriléges seuls resteront-
mpunis »? (2) En vain invoque-t-on la liberté : « La liberté, répond
ère latin, ne peut pas consister à faire le mal impunément (3).
peine dont la loi frappe le païen et l'hérétique n'est pas plus
ıste que celle qu'elle inflige aux criminels. Ce n'est pas la vio-
:e en elle-même qui est condamnable, il faut voir pour quelle
se la violence est employée; si elle est mise au service de la
ité, elle est juste et salutaire » (4). Le droit de réprimer, même
les supplices, les erreurs religieuses est donc incontestable, au

) *Gregor. Naz.*, Orat. 31, p. 509, C.

) *Augustin.*, c. Gaudent. Donatist. I, § 20 : « Puniantur homicidia, puniantur
lteria, puniantur cetera quantalibet sceleris sive libidinis facinora seu flagi-
sola sacrilegia volumus a regnantium legibus impunita. »

) Les Donatistes opposaient à l'Église catholique le principe de la liberté.
ıustin leur répond : « Secundum illas vestras fallacissimas vanissimasque
ones habenis laxatis atque dimissis humanae licentiae impunita peccata om-
relinquantur, nullis oppositis repagulis legum, nocendi audacia et lasciviendi
do bacchetur » (c. Gaudent. I, § 20).

) *Augustin.*, De Unit. Eccles., § 53; Epist. 173, § 10.

point de vue du christianisme révélé. Cela est si vrai que le chrétiennes, persécutées par l'Église, ne mettaient pas en (légitimité de la peine de mort que les empereurs chrétie tèrent contre l'idolâtrie (1), et quand elles en avaient le p elles n'hésitaient pas à tourner contre l'Église les moyens sécution dont l'Église s'était servie contre elles (2). Tellem tolérance est de l'essence du christianisme.

L'intolérance étant un droit, la persécution devient un C'est toujours saint *Augustin* qui parle et *Bossuet*, le derni de l'Église, n'a pas d'autre langage. Les princes chrétie obligés de maintenir l'unité de l'Église, et par conséq réprimer l'hérésie, d'extirper l'erreur (3). Dira-t-on qu'ils rester indifférents aux croyances religieuses de leurs sujet comme si l'on disait que les rois ne se doivent pas souci piété et de l'impiété, de la vertu et du vice (4).

Aujourd'hui que la liberté religieuse est enracinée d mœurs, nous réprouvons l'intolérance comme ce qu'il y a odieux dans l'abus de la force. Mais ce serait une injustic puter des sentiments cruels aux Pères de l'Église qui ont l théorie de la persécution. Il y a dans l'Évangile une bell de Jésus-Christ, inspirée par la plus ardente charité : « All les chemins et le long des haies, et *contraignez d'entrer*, a la maison soit remplie » (5). L'Église s'empara d'une d'amour pour justifier des lois de sang. C'est qu'à son p

(1) *Augustin* reproche cette contradiction aux Donatistes : si les loi sont légitimes contre les païens, elles le sont aussi contre les hérétiqu 93, § 10).

(2) *Augustin* reproche encore cette contradiction aux Donatistes (E § 6; Contra litteras Petiliani II, § 184) : « Facitis ubi potestis; ubi a facitis, non potestis, sive legum, sive invidiae timore, sive resistentiu tudine. »

(3) *Augustin.*, Epist. 185, § 19. — *Bossuet*, Politique tirée de l' L. VII, art. 3, proposit. 9e : « Le prince doit employer son autorité truire dans son État les fausses religions. »

(4) *Augustin.*, Epist. 185, § 20; *Id.*, in Joannis Evangelium XI, 14 modo redderent rationem de imperio suo Deo?... pertinet hoc ad rege christianos, ut temporibus suis pacatam velint matrem suam. »

(5) *Luc*, XIV, 23.

vue, la persécution est une œuvre de charité : « L'Église, dit saint *Augustin*, persécute en aimant et par amour »(1). Elle veut sauver, même malgré eux, les malheureux qui, plongés dans l'erreur, sont exposés à encourir la damnation éternelle. C'est par charité qu'*Augustin* prêche la violence(2) : « Si un hérétique meurt dans le péché, et si vous l'aviez pu sauver par la force, votre tolérance ne sera-t-elle pas une véritable haine? » La sévérité se change ici en miséricorde : « Qui est le plus compatissant, celui qui abandonne un fiévreux à son mal, ou celui qui le guérit, fût-ce en employant la violence? Il vaut mieux sauver avec dureté que de perdre avec douceur. C'est ainsi que Dieu aime les hommes. »(3) L'on voit comment les faux dogmes aveuglent les plus grandes intelligences et les conduisent à des doctrines que la conscience humaine repousse. S'il est vrai que Jésus-Christ soit le Fils de Dieu, et que son Incarnation ait été nécessaire pour sauver les hommes, la foi dans le Christ devient une condition indispensable du salut. La foi de ceux qui sont hors de l'Église est viciée, les hérétiques sont voués aux feux éternels de l'enfer. Et cette question de vie ou de mort se décide irrévocablement dans la courte existence de ce monde. Quelles angoisses horribles cette affreuse conviction devait-elle faire naître dans des âmes aimantes? Si, en faisant entrer les hérétiques dans le sein de l'Église, fût-ce par la force, on leur assure la vie éternelle, ne valait-il pas mieux leur faire violence que de les laisser périr pour toujours? Voilà comment la charité devient cruelle, pour échapper aux conséquences d'un dogme cruel.

Augustin s'était d'abord prononcé contre les mesures de violence, non qu'il doutât du droit de l'Église et des empereurs, mais parce qu'il craignait les fausses conversions. Quand il vit que des hommes qui n'avaient cédé d'abord qu'à la force, finissaient par être de sincères catholiques, il changea de sentiment(4). Toutefois

(1) *Augustin.*, Epist. 93, § 5; Epist. 185, § 25, 11.

(2) *Augustin* proteste de son amour pour les donatistes; il ne demande que leur salut (Epist. 105, 13).

(3) *Angustin.*, Serm. V, § 2; Epist. 93, §§ 2, 3; Epist. 185, § 33.

(4) *Augustin.*, Epist. 185, §§ 25, 26.

l'âme tendre du saint évêque recula devant les dernières conséquences de sa théorie : « Nous aimons nos ennemis, dit-il, et nous prions pour eux. C'est pour qu'ils ne soient pas exposés aux peines éternelles que nous désirons qu'ils se corrigent dans cette vie. Nous demandons le salut des coupables, non leur supplice » (1). La charité d'*Augustin* alla plus loin. Des fanatiques africains, connus sous le nom de *Circoncellions*, avaient assassiné des prêtres catholiques ; l'évêque d'Hippone écrit au tribun appelé à les juger : « Je suis dans une grande inquiétude que votre excellence ne veuille punir les coupables avec toute la rigueur des lois, en leur faisant souffrir ce qu'ils ont fait. J'invoque la foi que vous avez en Jésus-Christ; et, au nom de sa divine miséricorde, je vous conjure de ne point faire cela, et de ne point permettre qu'on le fasse. Nous ne voulons pas que les souffrances des serviteurs de Dieu soient vengées, d'après la loi du talion, par des supplices semblables. Non que nous entendions empêcher qu'on ôte aux criminels le moyen de mal faire ; mais nous souhaitons que ces hommes, sans perdre la vie, et sans être mutilés en aucune partie de leur corps, soient par la surveillance des lois ramenés, d'un égarement furieux, au calme du bon sens... Juge chrétien, remplis le devoir d'un père tendre; dans ta colère contre le crime, souviens-toi d'être favorable à l'humanité ; et en punissant les attentats des pécheurs, n'exerce pas toi-même la passion de la vengeance » (2).

Saint *Augustin* éleva l'intolérance à la hauteur d'un dogme. En vain il essaya de modérer par la charité une théorie aussi cruelle que fausse; les faux principes ont, comme les vérités, une force irrésistible. Des hommes moins aimants que l'évêque d'Hippone et plus emportés, se chargèrent de tirer les conséquences de sa funeste doctrine. Le fougueux *Jérôme* écrivit ces paroles qui eurent un funeste retentissement dans la chrétienté : « La pitié pour Dieu n'est pas de la cruauté ; au besoin il faut sacrifier ton ami, ton frère, ton épouse » (3). Jusque dans les temps modernes, les

(1) *Augustin.*, Epist. 100.
(2) *Augustin.*, Epist. 133 (traduction de *Villemain*).
(3) *Hieronym.*, Epist. 37 ad Ripar. adv. Vigilant. (T. IV, P. 2, p. 280).

rsécutions les plus sanglantes trouvèrent leur justification dans doctrine d'*Augustin*(1).

N° 2. Chrétiens et non chrétiens.

Le principe de division, inhérent au dogme chrétien, éclate dans célèbre édit de Théodose sur la foi catholique : « C'est la volonté l'empereur que tous les peuples soumis à ses lois suivent la igion enseignée par l'apôtre saint *Pierre* aux Romains. » Théose ordonne « que ses sujets prennent le nom de *chrétiens catholques*. » Quant à ceux qui repoussent la foi orthodoxe, il les traite ommes insensés(2) : « L'infamie de l'hérésie pèsera sur eux; urs conciliabules ne porteront pas le nom d'église. » L'empereur menace de la vengeance divine et des peines que lui-même se serve de leur infliger »(3). Cet édit, que le cardinal *Baronius* pelle une *loi d'or*, une *loi pieuse et salutaire*(4), creuse un abîme tre les chrétiens et les non chrétiens. Il exclut de l'unité tous ux qui ne croient pas à la divinité du Christ, telle qu'elle fut mulée par le concile de Nicée. Ainsi juifs, païens et hérétiques, t tous confondus dans une même réprobation.

Cependant il y avait des degrés dans la division, des nuances ns la haine qui séparait les chrétiens des non chrétiens. La islation impériale est plus favorable aux juifs qu'aux païens et hérétiques. On a attribué cette faveur à des motifs peu honoables pour l'église dominante(5). Elle s'explique trop naturellent par les rapports qui existent entre le mosaïsme et le chrisnisme, pour qu'il soit nécessaire d'en chercher les causes dans nour du lucre. La Loi Nouvelle procède de la Loi Ancienne; sus-Christ n'est pas venu détruire la Loi de Moïse, mais la comster. Ceux qui considéraient le judaïsme comme le précurseur

(1) *Barbeyrac*, Traité de la morale des Pères, p. 311.
(2) « Dementes, vesanosque. »
(3) L. 2, *C. Th.* XVI, 1.
(4) *Baron.*, Annal. ad ann. 380, T. IV, p. 415.
(5) *Leclerc*, Bibliothèque choisie, T. VIII, p. 268.

de l'Évangile, pouvaient-ils confondre les sectateurs de Moïse avec des idolâtres ou avec des hérétiques? Le législateur devait d'autant plus ménager les juifs, que l'on croyait qu'ils rentreraient un jour dans le sein de l'unité chrétienne[1]. Mais les antipathies populaires ne respectèrent pas la bienveillance des lois. C'est en vain que les empereurs intervinrent pour protéger les juifs contre les mauvaises passions des chrétiens. La haine alla croissant pendant le moyen-âge. Cela prouve combien l'unité chrétienne est défectueuse. Deux branches de la même tradition, deux révélations divines s'éloignent tellement l'une de l'autre, que toute réconciliation devient impossible.

L'idolâtrie païenne était bien plus incompatible avec le christianisme que le monothéisme juif et les erreurs des hérétiques. Mais les adorateurs des dieux étaient protégés par le souvenir de la grandeur romaine. Les légions qui avaient conquis le monde étaient païennes. Les Trajan, les Marc-Aurèle étaient païens; leurs orthodoxes, mais faibles successeurs, devaient sentir quelque répugnance à attaquer une institution qui avait pour elle une si glorieuse antiquité. D'ailleurs la prudence conseillait la modération, puisque le paganisme était toujours la religion de la grande majorité du peuple. Les lois furent souvent sévères, mais le législateur reculait devant l'exécution de ses menaces.

Les hérétiques n'avaient en leur faveur ni l'antiquité, ni le nombre; ils furent poursuivis sans relâche par le zèle des empereurs chrétiens. Sans doute bien des hérésies ne se distinguaient du christianisme officiel que par des nuances théologiques; mais l'analogie, au lieu de diminuer l'animosité, l'augmenta. Tel est le triste effet des passions religieuses : les sectes d'une même religion se haïssent à mort. L'Église ne leur saurait pardonner la séparation, et ceux qui se séparent, prétendant avoir la vraie foi, aspirent également à dominer. Les hérésies devaient être condamnées par une Église qui croyait posséder la vérité révélée. Cependant tout n'était pas erreur dans les hérésies : c'était une protestation

(1) *Gans*, Die Gesetzgebung über die Juden in Rom (Vermischte Schriften, T. I, p. 229 et suiv.).

tre l'unité absolue de la foi ; elles sauvegardaient les droits de aison et la liberté de l'intelligence contre les superstitions qui nêlaient à la croyance orthodoxe. Des hérésies que l'Église it crues étouffées renaîtront, et elles maintiendront leur place à ; du catholicisme. La religion doit renoncer à la prétention de atholicité, telle que Rome l'entend. Tout en aspirant à l'unité, glise doit être assez large pour ne pas exclure comme hérétiques dissidences sur quelques points du dogme.

N° 2. Chrétiens et juifs (1).

. l'avénement du christianisme, les juifs jouissaient de la liberté gieuse, bien qu'ils eussent perdu leur indépendance politique. Romains respectaient toutes les religions nationales ; ils recenit même dans leur immense panthéon celles qui pouvaient similer avec leur polythéisme. Le mosaïsme était inconciliable c l'idolâtrie païenne ; toutefois les empereurs n'inquiétèrent les juifs dans l'exercice de leur culte ; ils allèrent même jusqu'à exempter d'obligations civiles qui paraissaient incompatibles c leurs superstitions. Mais déjà sous l'empire, les mœurs furent s hostiles aux juifs que les lois.

.es Césars chrétiens maintinrent les priviléges que les juifs ient obtenus d'Auguste. Le jour du sabbat était aussi sacré que limanche. Tout ce qui concerne la religion des juifs dépendait leurs patriarches et de leurs primats ; Théodose déclara nuls vance les rescrits contraires que l'on pourrait surprendre aux pereurs. Les patriarches, les chefs des synagogues, jouissaient mêmes priviléges que les évêques chrétiens (2). Les juifs ient admissibles aux dignités ; le barreau leur était ouvert, ils ıvaient exercer la médecine. Ils ne furent exclus des offices itaires qu'au Ve siècle ; encore le législateur prit-il soin de leur clarer qu'ils ne devaient point considérer cette exclusion comme

1) *Gans*, Vermischte Schriften, T. I, p. 207-310.
2) L. 3, *C. Th.* II 8 ; L. 8, *C. Th.* XVI, 8 ; L. 2, 4, 13, *C. Th*, XVI, 8.

une marque d'infamie, puisque les fonctions curiales leur r
ouvertes (1).

Mais tout en accordant des priviléges aux juifs, les emper
accablaient d'outrages. Constantin les flétrit publiquement
lettre aux Églises : « Souillés par le plus criminel des par
ils doivent être considérés comme des impurs et des a
Depuis qu'ils ont fait mourir le Sauveur, ils ont perdu le se
raison » (2). Dans les lois mêmes qu'il porte en leur faveur, l
lateur les insulte : il impute aux juifs « des actions pe
infâmes, criminelles : il dit que leur nom est abominable
leur religion est une secte funeste, affreuse » (3).

Le langage que se permet le législateur révèle l'animo
régnait dans les mœurs. Les Pères de l'Église sont presq
nimes dans leur haine contre la malheureuse race d'Israé
à peine si quelques-uns se rappellent que les juifs sont le
sentants d'une tradition sacrée et que la charité chrétien
voir en eux des frères séparés qui seront un jour réunis à l
Justin leur reproche de prononcer des malédictions pu
contre les chrétiens : « Quant à nous, dit-il, non-seulem
ne vous haïssons pas, mais nous prions pour que vous fassi
tence et que Dieu vous fasse miséricorde » (4). L'âme
d'*Augustin* ne pouvait nourrir des sentiments de haine; il
la charité et l'humilité aux fidèles : « Ne nous abandonno
un vain orgueil envers des branches détachées; réfléchisson
quelle grâce, quelle miséricorde nous a sauvés; au lieu d'
à leur chute, montrons-nous humbles et aimants » (5).

Voilà des paroles dignes de disciples du Christ. Mais
du Sauveur aveugle la plupart des Pères; ils lancent co
juifs la terrible accusation de déicide qui les a livrés pend
siècles aux malédictions et aux outrages de la chrétienté. « (

(1) L. 24, *C. Th.* XVI, 8.—*Socrat.*, Hist. Eccl. VII, 13.—L. 24, *C. Th.*
(2) *Socrat.*, Hist. Eccl. I, 9.
(3) *C. Th.* XVI, 8, et le *Paratit.* de *Godefroy*.
(4) *Justin.*, Dialog. c. Tryph., c. 108.
(5) *Augustin.*, Tractat. adv. Judaeos, § 15.

crime sans nom, dit *Chrysostome*, qui a entraîné la ruine de Jérusalem et du Temple; ils sont condamnés à une captivité qui n'aura pas de fin; leur malheur est irremédiable, car leur crime est irrémissible »(1). Le Père grec ne trouve pas d'expressions assez outrageantes pour flétrir les synagogues; cependant Jésus-Christ y avait prié! « Ce sont des réceptacles de démons, des cavernes de brigands, des antres de bêtes féroces (2): ce sont des théâtres, » et un théâtre est pour le saint évêque ce qu'il y a de plus immonde: « ce sont des lieux de prostitution »(3). Les Pères latins mettent plus de brutalité encore dans leurs attaques. *Ambroise* dit que « les juifs sont fils de Satan et pires que leur père »(4). Cette grossière injure se trouve dans un commentaire sur l'Évangile! *Jérôme*, oubliant que la loi de Jésus-Christ est une loi d'amour, ne craint pas d'avouer » qu'il a toujours eu une haine singulière pour les juifs »(5).

Si les Pères de l'Église s'emportaient à ces injures, quels devaient être les sentiments des masses? Leur haine éclatait en voies de fait, en violences contre les personnes et contre les biens. Les empereurs chrétiens, même les plus célèbres par leur zèle pour le christianisme, furent obligés de réprimer des troubles qui compromettaient l'ordre public. Théodose le Grand se plaint de ce que les fidèles, pour empêcher les juifs de tenir leurs assemblées, détruisaient leurs synagogues; il ordonne d'arrêter par une juste sévérité ces excès provoqués par un zèle excessif et indiscret. L'empereur rappelle aux chrétiens qu'ils vivent dans l'état de société, qu'il n'est pas permis de se rendre justice à soi-même; que si les juifs sont coupables, on doit les traduire devant les tribunaux(6). On voit par les nombreuses lois portées en leur faveur,

(1) *Chrysost.*, Exposit. in Psalm. 8 et 5 (T. V, p. 82, A-C; p. 86, A; p. 34, D).

(2) *Chrysost.*, c. Judaeos I, 3 (T. I, p. 590, D, E; II, 3, p. 605, B.).

(3) *Chrysost.*, c. Jud. I, 2; VI, 7 (T. I, p. 590, B; p. 661, A).

(4) *Ambros.*, Exposit. Evang. sec. Luc. IV, 54, 61 (T. I, p. 1349, sq.).

(5) *Hieronym.*, Epist. ad Pammach. (T. IV, P. 2, p. 342) : « Miro odio adversor circumcisos. Usque hodie enim persequuntur Dominum nostrum Jesum Christum in Synagogis Satanae. »

(6) L. 9, *C. Th.* XVI, 8; L. 21, *C. Th.* XVI, 5.

que le peuple se livrait à toutes espèces de violences contre eux[1]. Théodose le Jeune publia lois sur lois pour punir ceux qui, sous prétexte de religion, dépouillaient les juifs et brûlaient leurs temples[2].

Les empereurs, en réprimant les violences dont les juifs étaient victimes, obéissaient au besoin qu'éprouve tout gouvernement de maintenir l'ordre public; mais ils rencontrèrent une vive résistance dans les passions dominantes, et plus d'une fois l'opposition d'un saint personnage les força à révoquer des mesures de répression qui n'étaient que l'accomplissement d'un devoir. Une synagogue de la Palestine ayant été incendiée par des chrétiens, Théodose ordonna de la faire rétablir aux frais de l'évêque et de punir les incendiaires. A la nouvelle de cette résolution, *Ambroise* adressa à l'empereur une réclamation, humble et respectueuse dans la forme, mais vive et presque impérieuse au fond. Il prie Théodose d'écouter patiemment ses paroles : « Si je suis indigne que vous m'écoutiez, je suis indigne d'offrir le saint sacrifice pour vous et de recevoir la confidence de vos vœux et de vos prières. » Il avoue que l'évêque avait agi avec un peu trop de chaleur, mais il soutient qu'il ne pouvait consentir sans crime à la sentence rendue contre lui : « L'empereur en l'y contraignant, l'obligerait ou à souffrir le martyre, s'il résistait, ou à se rendre prévaricateur de sa foi, s'il était assez lâche pour contribuer de son argent à bâtir une synagoge. » Ici éclate le mépris et la haine dont la malheureuse race d'Israël fut l'objet depuis la mort de Jésus-Christ jusqu'à nos jours. La pensée qu'une synagogue soit construite par des chrétiens transporte saint *Ambroise* d'indignation : « Une synagogue, lieu de perfidie, maison d'impiété, réceptacle de démence! Dieu défend de prier pour les juifs, et l'empereur veut venger leurs injures! Ce serait un triomphe sur la foi, un monument bâti

(1) L. 12, 25, 26, *C. Th.* XVI, 8.

(2) L. 24, 25, 26, 27, 29, *C. Th.* XVI, 8. Théodose punit ces pillages de la peine ordinaire du vol commis avec violence. Justinien réduisit la peine (l. 6, *C. Just.* I, 11), comme si les vols commis sur des juifs avaient moins de gravité que les vols commis sur des chrétiens.

ec les dépouilles opimes des chrétiens. Après tout, les repré-
lles contre les juifs sont légitimes; n'ont-ils pas brûlé nos
ises sous Julien? » La fin de la lettre est presque une menace :
En t'écrivant, j'ai fait ce qui était le plus respectueux; j'ai voulu
préférence me faire entendre de toi dans ton palais, de peur
e, si cela était nécessaire, tu n'eusses à m'entendre dans l'église. »
éodose ne céda pas d'abord à la lettre d'*Ambroise*. Lorsqu'il
t à l'église, l'évêque fit un discours rempli d'allusions à la grâce
'il avait demandée; il finit par faire un appel direct à l'empe-
ır, en le conjurant de défendre le corps de Jésus-Christ, afin
e Jésus-Christ fût aussi le défenseur de son empire; il refusa de
ébrer le sacrifice, tant que Théodose ne lui aurait pas accordé
demande. L'empereur, tout en se plaignant qu'*Ambroise* avait
ché contre lui, promit de révoquer ses ordres (1).

Rien de plus caractéristique que cette lutte entre la légalité et
religion. Il n'y a plus de société possible, quand les lois d'ordre
blic peuvent être impunément violées. Voici cependant un Père
l'Église, qui prend la défense d'un évêque incendiaire, il gour-
nde l'empereur qui pour toute peine a condamné le coupable
payement d'une indemnité; il dit ouvertement que l'évêque
on premier crime ajoutera celui de la désobéissance au prince;
glorifie le crime et le sanctifie; il ose menacer l'empereur de
censure de l'Église, s'il continue à prêter main forte à l'exé-
ion des lois. Quel renversement de toute idée morale! Quelle
uve frappante que pour les chrétiens il n'y a ni loi, ni patrie;
l'intérêt de leur religion l'emporte sur tout, même sur l'ordre
ial; et c'est au premier fanatique venu à décider, quand il lui
permis de désobéir à la loi! En vérité, *Bayle* n'avait pas tort de
que l'État ne pourrait subsister, si l'on prenait le christia-
ne au sérieux. Vainement dira-t-on que la violence des passions
gieuses, que la conviction profonde de la divinité du Christ et du
ne de ceux qui l'avaient mis à mort, expliquent ces écarts du
chrétien. Ce qui pour nous est un écart, est une vertu aux
x des croyants. Cela est si vrai qu'un historien ecclésiastique

(1) *Ambros.*, Epist. 40, 42 (T. II, p. 946, sqq.).

qui écrivait sous Louis XIV, approuve entièrement la conduite de saint *Ambroise : Tillemont* s'étonne qu'un prince religieux comme Théodose n'ait pas cédé immédiatement à la lettre si excellente et si forte de l'archevêque de Milan ; il n'a pas même le soupçon que l'existence de la société soit compromise par la doctrine anarchique du Père de l'Église (1). Tant il est vrai que les chrétiens sincères n'ont pas le sentiment du droit !

Revenons à l'intolérance chrétienne. Pour être juste, il faut dire que les juifs devancèrent leurs ennemis. Ils ne se contentèrent pas de méconnaître le Messie, ils le poursuivirent de calomnies après sa mort. Qu'on ouvre le Talmud, qu'on y lise les récits des docteurs sur la sainte existence du Christ, et on sera confondu de la puissance des haines de religion : « Jésus est représenté comme né d'une femme impure. Les sénateurs, qu'il ne voulut pas saluer à la porte de la ville, firent publier au son de trois cents trompettes, que sa naissance était illégitime. Il s'enfuit en Galilée, revient à Jérusalem, se glisse dans le Temple, apprend et dérobe le nom de Dieu, l'écrit sur une peau, s'ouvre la cuisse et cache son larcin dans cette incision. Avec cet ineffable nom, il accomplit une foule de prodiges. Condamné à mort par le sanhédrin, il est couronné d'épines, fouetté et lapidé. On le voulut pendre à du bois, mais tous les bois se rompirent, parce qu'il les avait enchantés. Les sages allèrent chercher un grand chou et on l'y attacha. » Telle est, dit *Chateaubriand*, une des misérables histoires que les juifs opposent à la majesté de l'Évangile (2).

Ces mensonges ne servaient pas seulement de consolation aux docteurs de la Loi ; on les jetait publiquement à la face des chrétiens. *Tertullien* rapporte qu'à Carthage un juif exposa un tableau où était peint un monstre ayant une tête d'homme, des oreilles et un pied d'âne, tenant un livre et vêtu d'une longue robe, avec cette inscription : *le Dieu des chrétiens qui est de race d'âne* (3). La

(1) *Tillemont*, Mémoires, T. X, p. 204.

(2) *Chateaubriand*, Études historiques. — *De Potter*, Hist. du christianisme, T. I, p. 20-28.

(3) *Tertull.*, Apolog. 16 ; ad Nation. I, 14.

aine que les juifs avaient vouée à Jésus-Christ poursuivit aussi es disciples. A peine la prédication apostolique a-t-elle commencé, u'on voit les enfants d'Israël s'agiter. Partout où il y a une synaogue, les apôtres trouvent des ennemis acharnés, qui soulèvent la opulace par des calomnies, qui provoquent les magistrats par de angereuses accusations : « Les nouveaux sectaires sont rebelles ux ordonnances de César, en disant qu'il y a un autre roi, qu'ils omment Jésus » (1). Dans les persécutions des chrétiens, les juifs ouent un rôle actif; ils se joignent aux païens pour forcer les ouverneurs à livrer les martyrs aux lions (2).

La haine du nom chrétien devint pour ainsi dire un article de oi chez les juifs : ils prononçaient des malédictions publiques dans eurs synagogues contre les disciples du Christ (3). Les Pères de l'Église leur reprochent de préférer les païens, adorateurs des idoles, aux chrétiens adorateurs d'un Dieu unique (4). Ils les ccusent d'une haine insatiable : « Les juifs se laisseraient volontiers mourir par le feu, disent-ils, pourvu que les chrétiens y périssent. » Ces passions se firent souvent jour dans des séditions où le sang hrétien coula (5). Leur fureur n'avait plus de bornes, lorsque les enfants d'Israël désertaient la loi de Moïse pour l'Évangile; les ortures seules pouvaient expier cette apostasie (6).

C'était un devoir pour le législateur de réprimer ces violences. Constantin condamna au feu les juifs qui se livraient à des excès ntre ceux de leur nation qui se convertissaient au christianisme. es empereurs avaient placé les personnes et les biens des juifs us la protection des lois; ils étaient en droit de leur commander le spect de la religion chrétienne (7). On voit par les édits de Théose le Jeune que les juifs étaient ingénieux à saisir les occasions

(1) Actes des Apôtres, XVII, 5-8, — *Justin.*, Dial. c. Tryph. 16, sq.
(2) *Euseb.*, Hist. Eccl. IV, 15.
(3) *Justin.*, Dialog. c. Tryph. 16, 17, 96, 108. — *Basnage*, Hist. des Juifs, III, 13.
(4) *Origen.*, Select. in Psalm. (T. II, p. 655, E).
(5) *Hieronym.*, In Amos, I, 1 (T. III, p. 1378). — *Socrat.*, Hist. Eccl. VII, 13.
(6) *Epiphan.*, Haeres. 30.
(7) L. 1, *C. Th.* XVI, 8 ; L. 21, *C. Th.* XVI, 5.

d'insulter au nom de celui que les chrétiens adoraient comme Fils de Dieu. Ils célébraient par des fêtes la délivrance de leur nation de la servitude assyrienne. On lisait l'histoire d'Esther; le personnage odieux d'Aman était bafoué par les femmes et les enfants et pendu en effigie. La mort du traître prêtait à une comparaison insultante avec celle de Jésus-Christ; les juifs ne manquaient pas de brûler la croix pour assouvir une haine qui semblait croître avec le temps. Théodose ordonna aux gouverneurs d'empêcher ce sacrilége, de ne pas souffrir que les juifs missent le signe du salut dans leurs divertissements, et de veiller à ce qu'ils ne fissent rien dans leurs cérémonies au mépris du christianisme (1).

Les empereurs ne s'associèrent pas aux passions populaires contre les juifs, comme ils le firent contre les païens et les hérétiques. Il y avait un danger à cette tolérance : les juifs en abusèrent pour entraîner les chrétiens à abjurer leur foi. Le mariage et l'esclavage devenaient des occasions d'apostasie. Constantin défendit, sous peine de mort, l'union d'une chrétienne avec un juif; Théodose étendit la prohibition au mariage d'un chrétien avec une juive (2). Les historiens ecclésiastiques, désireux de rapporter à Constantin toutes les lois favorables au christianisme, lui attribuent une constitution qui interdit aux juifs d'avoir des esclaves chrétiens : il n'est pas juste, dit *Eusèbe*, que les fidèles rachetés par le Sauveur soient sous le joug de ceux qui ont tué Jésus-Christ (3). De fait, Constantin se borna à punir la circoncision d'un esclave chrétien. Constance sentit que la loi serait inefficace, tant que les juifs posséderaient des esclaves qui ne professaient pas le judaïsme. Il leur défendit, sous peine de confiscation, d'acheter un esclave d'une autre nation et d'une autre religion; si l'esclave était chrétien, l'acheteur était condamné de plus à perdre tous ses biens (4). Les historiens de l'Église avouent que les conversions des juifs étaient difficiles et rares; désespérant de les convertir, les

(1) L. 18, *C. Th.* XVI, 8.
(2) L. 6, *C. Th.* XVI, 8; L. 2, *C. Th.* III, 7.
(3) *Euseb.*, Vita Constant. IV, 27.
(4) L. 1 et 2, *C. Th.* XVI, 9.

empereurs voulurent au moins les empêcher d'attirer dans leur sein ceux qui par leur naissance étaient étrangers au judaïsme : ils frappèrent ce prosélytisme de la peine de mort[1].

Les lois tendaient à séparer complétement les juifs des chrétiens. L'Église favorisa cette tendance. Les saints Pères marquent avec une singulière énergie l'abîme que la foi chrétienne crée entre les sectateurs de Jéhova et les disciples du Christ : « Si quelqu'un avait tué ton fils, s'écrie saint *Chrysostome*, supporterais-tu sa vue? écouterais-tu ses paroles? ne le fuirais-tu pas comme un mauvais génie, comme Satan lui-même? Les juifs ont tué le Fils de ton Dieu! » [2] « Ceux qui ont versé le sang du Fils de Dieu, dit saint *Ephrem*, respecteront-ils votre vie? Fuyez une nation furieuse qui a soif de carnage » [3]. Terrible conséquence d'un faux dogme! La raison se révolte contre l'absurde accusation de déicide. C'est néanmoins ce crime imaginaire qui a pesé sur toute une race jusque dans les temps modernes; c'est pour avoir tué Dieu que les juifs ont été pourchassés comme des bêtes fauves! La haine ira croissant, et prendra un caractère sauvage. La division deviendra si profonde, qu'il sera difficile, même à la philanthropie du XIXe siècle, de la faire disparaître. Voilà à quoi a abouti l'unité chrétienne dans ses rapports avec le mosaïsme!

N° 4. Chrétiens et païens.

L'opposition entre l'antiquité et le christianisme est profonde. Il est vrai que la doctrine chrétienne dérive en partie de la philosophie ancienne, mais les philosophes eux-mêmes s'étaient séparés de la religion populaire. Cette religion était le culte de la nature, de la matière, des sens. Pleins d'horreur pour ces impures superstitions, les chrétiens les flétrissaient comme l'œuvre de Satan; à leurs yeux, les anges déchus étaient les auteurs, les patrons et

(1) *Sozomen.*, Hist. Eccl. III, 17. — *Novelle* 3 de Théodose le Jeune.
(2) *Chrysost.*, c. Judaeos, I, 7 (T. I, p. 598, A).
(3) *Ephraëm*, Serm. adv. Scrutator. (T. VI, p. 189, E; p. 190, C).

l'objet de l'idolâtrie(1). L'Église a toujours vu dans le paganisme la substance du péché, l'empire du démon et de la mort; de là l'exorcisme dans le baptême comme condition de la renaissance par le Saint-Esprit.

Le paganisme étant réprouvé dans son essence, la même réprobation devait frapper la civilisation ancienne; car la littérature, les mœurs et la religion étaient étroitement liées. Voilà pourquoi le christianisme se sépara violemment de ce qui faisait la gloire de l'antiquité, la philosophie, la poésie, l'éloquence : la lecture des écrivains anciens fut proscrite comme une espèce d'idolâtrie. Saint *Isidore de Peluse* et saint *Nil* traitent durement des moines qui s'occupaient à lire les historiens et les poëtes de l'antiquité. Dans une lettre qu'on attribue à saint *Nil*, un maître parlant à son disciple, lui recommande de ne jamais lire les ouvrages des païens, de quelque genre qu'ils soient; il lui déconseille même la lecture de l'Ancien Testament : l'Évangile et la Vie des Saints, tels sont les seuls livres qu'il lui permet(2). Le pape *Grégoire le Grand* reprend sévèrement un évêque de ce qu'il enseignait la grammaire : une même bouche, dit-il, ne peut prononcer les louanges de Jupiter et de Jésus-Christ(3). Le concile de Carthage de 398 défendit aux évêques de lire les livres des païens.

Cependant le charme de la littérature ancienne, le souvenir des études de leur jeunesse, entraînèrent quelques Pères. *Jérôme* conserva dans sa cellule de Bethléem les chefs-d'œuvre de la Grèce et de Rome. *Platon* et *Cicéron* le ravissaient. Mais il se reprochait ces goûts littéraires comme le plus grand des péchés.. Rien de plus intéressant que la confidence de ses terreurs religieuses : « Homme faible et misérable, je jeûnais avant de lire *Cicéron*. Après plusieurs nuits passées dans les veilles, après des larmes abondantes que m'arrachait le souvenir de mes fautes, je prenais *Platon*. Lorsque ensuite, revenant à moi, je m'attachais à lire les prophètes, leur discours me semblait rude et négligé. Aveugle que j'étais, j'accu-

(1) Voyez les Apologies de *Justin* et d'*Athénagoras*. Compar. *Lactance* (Divin. Inst. II, 14-19), *Tertullien* (Apolog. 22, 23) et *Gibbon* (ch. XV).

(2) *Isidor.*, Ep. II, 63. — *Nil.*, Epist. II, 73; IV, 1.

(3) *Gregor.*, Epist. XI, 54, (T. II, p. 1140).

sais la lumière» ! *Jérôme* raconte que cette anxiété fut suivie d'une fièvre violente qui le jeta dans une effrayante léthargie : « Alors, dit-il, je me crus transporté en esprit devant le tribunal du juge suprême. Une voix me demanda qui j'étais. Je suis un chrétien, répondis-je. « Tu mens, dit le souverain juge; tu es un cicéronien et non un chrétien. Où est ton trésor, là est ton cœur. » Je m'écriai en pleurant : « Ayez pitié de moi, Seigneur, ayez pitié de moi. Si je garde dorénavant et si je lis des auteurs profanes, je veux qu'on me traite comme si je vous avais renoncé »(1). Le Père latin s'était fait des ennemis par sa polémique passionnée. *Rufin* lui reprocha d'avoir violé un serment si solennel(2). Au jugement de *Tillemont*, *Jérôme* se défendit mal. Le sévère écrivain déplore à cette occasion la faiblesse humaine, dont les plus grands saints ne sont pas toujours exempts(3).

Cette lutte de *Jérôme*, ces terreurs du saint, cette accusation qui pèse sur sa mémoire, sont une vive peinture de l'abîme que le dogme chrétien créait entre la société ancienne et la société nouvelle. Les *Platon* et les *Cicéron* sont repoussés, presque maudits comme l'organe de Satan. On réprouve jusqu'aux vertus des païens, parce qu'elles sont viciées dans leur source : « Sans la foi, dit *Ambroise*, les vertus ne sont que des feuilles que le vent agite, parce qu'elles n'ont pas de fondement. Que de païens sont sobres et miséricordieux! Mais n'ayant pas la foi, ils ne portent pas de fruits »(4). « Combien de gentils, s'écrie *Augustin*, nourrissent ceux qui ont faim, vêtissent ceux qui sont nus, reçoivent les voyageurs, visitent les malades, consolent les prisonniers! Beaucoup font toutes ces œuvres de miséricorde. Et cependant ils ne seront pas sauvés, ils ne seront pas élus, ils seront perdus, damnés »(5).

Ce terrible contraste de la vertu des païens et de la mort éter-

(1) *Hieronym.*, Epist. 18 ad Eustoch. (T. IV, P. 2, p. 42).
(2) *Rufin.*, ap. *Hieronym.*, Apolog. adv. Rufin. I (T. IV, P. 2, p. 383).
(3) *Tillemont*, Mémoires, T. XII, p. 24-27.
(4) *Ambros.*, in Psalm. I, 41 (T. I, p. 757).
(5) *Augustin.*, Enarrat. in Psalm. 33, § 7.

nelle qui les attend est la condamnation des sentiments de l'
c'est la condamnation de la foi chrétienne. Non, le salut ne
pas de la foi dans une révélation miraculeuse et dans une
qui s'en dit dépositaire. Ainsi comprise, la foi est plutôt
stacle au salut, car elle rétrécit l'intelligence et le cœu
empêche donc le perfectionnement; et qu'est-ce que le salut
la perfection relative qu'il est permis à la créature d'atteind
disant que la foi chrétienne vicie le cœur, nous ne calomni
le christianisme : que ceux qui pourraient nous accuser d'u
de sévérité écoutent les cris de joie de *Tertullien*, quand i
aux supplices éternels destinés aux gentils! « Vous aimez le
tacles, s'écrie le fougueux orateur; voici le plus grand de
jugement dernier, jugement universel du monde! Oh, c
j'admirerai, combien je rirai, combien je me réjouirai, con
triompherai, lorsque je contemplerai tant de superbes mon
tant de dieux imaginaires, poussant d'affreux gémissemen
le plus profond de l'abîme; tant de magistrats qui persécut
nom du Seigneur, liquéfiés dans des fournaises mille fo
ardentes que celles où ils ont précipité les chrétiens; tant c
philosophes rugissant au milieu des flammes, avec les d
qu'ils ont séduits; tant de poëtes célèbres tremblant devan
bunal, non de Minos, mais de Jésus-Christ; tant d'acteurs tr
élevant la voix avec bien plus de force pour exprimer leurs
douleurs » (1)! C'est là le spectacle que *Tertullien* prom
chrétiens pour les dédommager des jeux du cirque. Trist
glement de l'esprit humain! Cette même cruauté du cirq
le christianisme reproche aux païens, respire dans le tr
sauvage de l'ardent apologiste. Que dis-je? Le manque
rité du Père de l'Église est mille fois plus atroce que le
vaises passions des païens. Ces sentiments haineux ne
pas être attribués à l'exagération de *Tertullien*. On les r
chez *Lactance;* son traité *de la mort des persécuteurs* est u
d'invectives contre les empereurs romains et un cri de joie

(1) *Tertull.*, De spectac c. 30.

châtiments qui les ont frappés dans cette vie et sur les peines qui les attendent dans l'éternité.

Quels rapports pouvait-il y avoir entre des damnés et les disciples du Christ, enfants de la Lumière? »(1) Les Pères de l'Église condamnent jusqu'aux relations les plus innocentes. *Grégoire de Nazianze* loue sa mère de n'avoir jamais donné la main à une femme païenne(2). *Basile* défend aux chrétiens de manger avec les gentils; s'il leur permet de les saluer, c'est qu'il y a un texte de l'Évangile qui semble le prescrire(3). Toutefois le commerce entre païens et chrétiens était inévitable. Les passions des hommes aidant, il n'était pas rare de voir des femmes chrétiennes épouser des idolâtres. Il faut entendre avec quelle violence les saints Pères réprouvent ces unions, qu'ils assimilent à un concubinage, à une prostitution(4) : « Comment, s'écrie *Tertullien*, l'épouse chrétienne pourra-t-elle servir le ciel, ayant à ses côtés un esclave du démon chargé de la retenir? S'il faut aller à l'église, il lui donnera rendez-vous aux bains; s'il faut jeûner, il commandera un festin. » Après avoir énuméré tous les obstacles que la femme chrétienne rencontre dans une pareille union pour remplir ses devoirs, *Tertullien* ajoute : « Les païens et les chrétiens sont étrangers en tout, en nemis en tout »(5).

Organes de ces vives sollicitudes, les conciles défendirent « de donner des filles chrétiennes à des gentils, de peur de les exposer à la fleur de l'âge, à l'adultère spirituel. Les parents qui violaient cette défense étaient retranchés de la communion pour cinq ans »(6).

(1) *Hieronym.*, Ep. Caelantiae matronae :« Inter christianum et gentilem, non fides tantum debet, sed etiam vita distinguere. *Sit ergo inter nos et illos maxima separatio.* »

(2) *Gregor. Naz.*, Orat. 19 (T. I, p. 292, B).

(3) *Basil.*, Regul. brev. 124 (T. II, p. 458). Le pape *Nicolas* écrit aux Bulgares qu'ils ne doivent pas prier pour leurs parents morts dans le paganisme; il se fonde sur la 1e Épître de *Jean*, V, 16.

(4) *Tertull.*, ad Uxor. II, 3 : « Fideles gentilium matrimonia subeuntes, *stupri reos esse constat.* » — *Cyprian.*, de lapsis, p. 374 : « Jungere cum infidelibus vinculum matrimonii, *prostituere gentilibus membra Christi.* »

(5) « Omnia extranea, omnia inimica. » *Tertull.*, ad Uxor. II, 4-6.

(6) Concile d'Elvire (IVe siècle), c. 15, 16.

Malgré ces défenses, on voyait jusque dans le IVe siècle beaucoup de femmes chrétiennes épouser des païens, « en prostituant les membres du Christ aux idoles », dit *Jérôme*. Le solitaire de Béthléem s'élève avec violence contre ces mariages : « Dût-il s'attirer la haine des femmes, il dira ce que l'apôtre lui a enseigné. Elles n'appartiennent plus à la justice, mais à l'iniquité; à la lumière, mais aux ténèbres; au Christ, mais à Bélial; ce ne sont plus des temples du Dieu vivant, mais des temples et des idoles des morts »(1).

Les Pères de l'Église condamnaient les mariages entre chrétiens et païens, parce qu'ils redoutaient les séductions de l'idolâtrie(2); ils craignaient que la corruption n'altérât la foi et les mœurs chrétiennes(3). Mais la puissance de l'habitude maintint le paganisme contre tous les efforts de l'Église. Pour le détruire, les chrétiens, de persécutés, se firent persécuteurs. Ils trouvèrent dans les prescriptions sanglantes de l'Ancien Testament un exemple et une autorité. *Julius Firmicus Maternus*(4), dans l'ouvrage où il combat les erreurs du paganisme, rapporte les dispositions du Pentateuque qui proscrivent le culte des idoles : « Dieu veut, dit-il, que nous n'épargnions ni enfants, ni frères; nous devons sans hésiter donner la mort à une épouse bien aimée... Tout le peuple est armé pour déchirer les corps des sacriléges... Des cités entières sont détruites pour le crime d'idolâtrie. » Voilà les exemples que le fougueux écrivain propose aux empereurs, au nom de la volonté divine. Puis il leur rappelle que les médecins sont souvent obligés d'avoir recours à des remèdes violents, pour guérir les malades même malgré eux. Enfin il les exhorte à employer le fer et le feu pour extirper l'idolâtrie.

La prudence empêcha longtemps les empereurs de céder à ces conseils de violence, mais l'ardeur de la foi finit par l'emporter =

(1) *Hieronym.*, adv. Jovinian. I (T. IV, P. 2, p. 152).

(2) Il est arrivé souvent, dit *Ambroise* (De Abraham, I, 9, 84), que les attraits d'une femme ont trompé les maris et leur ont fait abandonner leur religion.

(3) *Ambros.*, Epist. 19 (T. II, p. 842, sqq.).

(4) De errore profanarum religionum.

« C'est notre plaisir et notre volonté, dit *Théodose*, de défendre à tous nos sujets, magistrats et citoyens, d'immoler désormais aucune victime en l'honneur d'une idole. » L'acte du sacrifice et la pratique de la divination par les entrailles des victimes, sont déclarés crimes de haute trahison : la peine est la mort(1). Ces lois cruelles étaient applaudies par toutes les sectes chrétiennes; celles-là mêmes qui étaient persécutées et qui réclamaient la liberté pour elles, n'hésitaient pas à trouver juste la mort des idolâtres(2).

Si l'empire ne fut pas déchiré par des guerres religieuses, c'est que le paganisme n'avait pour lui que la puissance de l'habitude; il ne possédait plus les âmes. Les païens, voyant leurs temples ruinés et le culte proscrit, se conformèrent extérieurement aux lois des empereurs. En apparence le paganisme était détruit, en réalité il subsistait dans les mœurs. Il ne fallut rien moins que les terribles Barbares pour renverser les idoles. Dans l'empire d'Orient le paganisme ne disparut qu'après les sanglantes persécutions de Justinien(3).

N° 5. Les hérétiques.

I. LES CHRÉTIENS ET LES HÉRÉTIQUES.

Les hérésies naissent avec le christianisme, et avec les hérésies la haine des hérétiques. On lit dans l'Épître de saint *Jean*(4) : « Si quelqu'un vient vers vous et ne fait pas profession de cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne le saluez pas. Car celui qui le salue, participe à ses mauvaises actions. » On rapporte que l'apôtre étant allé au bain public à Ephèse, y vit *Cérinthe;* il sortit aussitôt, en disant qu'il craignait que l'édifice ne tombât et ne

(1) L. 12, *C. Th.* XVI, 10.

(2) *Augustin* dit en s'adressant aux donatistes : « Quis nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum? Et certe longe ibi poena severior constituta est; illius quippe impietatis capitale supplicium est » (Ep. 93, 10).

(3) *Gibbon*, ch. 47.

(4) II *Jean*, I, 10 et suiv.

l'écrasât avec l'hérésiarque[1]. *Polycarpe*, disciple des apôtres, rencontra un jour *Marcion* qui lui dit : « Me connais-tu ? » — « Je te connais, répondit *Polycarpe*, pour le fils aîné de Satan. » Tant les disciples du Christ, ajoute *Irénée*, avaient peur de communiquer et même de parler avec ceux qui altéraient la vérité. *Ignace* va jusqu'à appeler les hérétiques des bêtes à figure humaine[2].

Les hérésies, branches détachées du christianisme, ont des rapports intimes avec la doctrine chrétienne; souvent les différences qui les séparent de l'orthodoxie ne concernent qu'un point de dogme à peine intelligible; parfois le dogme est le même, et la discipline seule diffère. Cependant les saints Pères s'accordent à dire que les hérétiques sont plus impies que les païens, adorateurs des idoles[3]. C'est que les sectaires désertaient l'Église et devenaient ses plus dangereux ennemis, en brisant l'unité de la foi. On ne trouve quelques sentiments d'indulgence pour les hérésies que chez les Pères grecs. Le sentiment de l'unité était moins vif dans la chrétienté orientale que dans le monde romain; nés divisés, les Grecs étaient pour ainsi dire hérétiques de naissance, ils comprenaient du moins ces scissions. Aussi les *Basile*, les *Grégoire*, les *Chrysostome* ont-ils des paroles de charité pour ceux qui sont dans l'erreur et des prières pour leur salut[4]. Chez les Pères latins, cette modération est rare; presque tous poursuivent les hérétiques de malédictions, leur haine s'égare jusqu'aux plus grossières injures. *Tertullien* fait un tableau lugubre de la désolation et de la barbarie qui règnent chez les Scythes : « Un ciel sans soleil, un jour sans lumière, le froid et le brouillard glaçant toute la nature, la férocité seule ayant de la vie; les habitants sans habitation certaine, toujours en guerre; les femmes sans pudeur, les hommes sans pitié;

(1) *Iren.*, III, 3, 4. — *Epiphane* rapporte le même fait; mais il nomme *Ebion* au lieu de *Cérinthe* (Haer. XXX, 24).

(2) *Ignat.*, Epist. ad Smyrn. 4.

(3) *Hieronym.*, in Esaï. VII, 19 (T. III, p. 180) : « Haeretici impietatem superant Ethnicorum. » — *Augustin.*, De Civ. Dei, XXI, 25, 3 : « Pejor est desertio fidei et ex desertore oppugnator ejus effectus, quam ille qui non deseruit quam nunquam tenuit. » Cf. *Iren.*, Haeres. II, 9, 2.

(4) Voyez plus haut, p. 303, s.

les cadavres des pères mangés par leurs enfants; mais, dit l'orateur chrétien, ce qu'il y a de plus barbare et de plus désolant dans cette triste contrée, c'est qu'un hérésiarque, Marcion y est né »(1). Puis viennent les outrages et les gros mots. L'accusation habituelle lancée contre les hérétiques, c'est qu'ils sont fils de Satan (2). Saint *Hilaire* les compare à ces animaux immondes dont le nom exprime le dernier terme du mépris (3). On les doit éviter comme des scorpions, dit saint *Jérôme*; c'est une souillure que de prendre leur nom à la bouche (4). Il n'y a pas jusqu'à saint *Augustin* qui, malgré sa profonde charité, ne se laisse entraîner par la haine générale. Pour lui aussi les hérétiques sont les enfants du diable, la milice de l'enfer, des Antechrists; il les compare à des chiens, à des bêtes féroces : les hérésies, dit-il, et les schismes sont les excréments de l'Église (5).

Rien de plus triste que la polémique des Pères de l'Église contre leurs adversaires. L'antiquité vit des sectes philosophiques, mais leurs divisions n'éclatèrent pas en injures. Dans les discussions des théologiens, le fiel et la calomnie abondent. Il n'est question que de rage et de fureur, de chiens et de porcs, d'ordure, de fange et de peste. C'est dans ces termes choisis que saint *Ephrem*, célèbre par sa doctrine et par sa charité, parle des hérétiques (6). L'historien des hérésies, *Irénée*, semble témoigner quelque pitié pour ses frères égarés, mais sa compassion est rude et blessante (7). Les hérétiques sont toujours pour lui les organes du diable; on

(1) *Tertull.*, adv. Marcion. I, 1.

(2) *Hieronym.*, in Ezechiel. X, 33, (T. III, p. 932).

(3) Comment. in Matth. VI, 1, p. 637. Cf. *Theophil.*, Epist. paschal. c. Origen. (Bibl. Max. Patr. T. V, p. 848, C).

(4) *Hieronym.*, Epist. 97 (T. IV, P. 2, p. 794); Epist. 38 (T. IV, p. 317).

(5) *Augustin.*, Serm. 46, § 29; Op. Imperf. c. Julian. VI, 20; De Civ. Dei, XX, 19, 3; Enarrat. in Psalm. 147, 16; 67, 38; Serm. V, § 1.

(6) *Ephraëm*, Serm. I, T. V, p. 438, C; Serm. 2, ib., p. 439. sq.); Serm. 14, ib., p. 468, F; Serm. 51, ib. p. 550, D; Serm. 56, ib., p. 560, B.

(7) « Notre charité, dit-il lui-même, leur paraîtra rude et sévère, parce qu'elle presse leurs plaies, *pour faire sortir le venin de l'orgueil et de la vanité qui les enfle.* » Il la compare à la pierre du chirurgien qui brûle le malade en consumant les *chairs mortes et corrompues* (*Iren.*, Haeres. III, 25, 7).

peut chercher à ramener les plus modérés, dit-il; mais les *féroces*, on les doit fuir (1).

L'arianisme a été le plus grand danger de l'Église; aucune lutte ne fut plus longue, plus ardente. Comme le dogme fondamental du christianisme était en jeu, l'on s'attendrait à de véhéments débats sur le Verbe, mais c'est à peine s'il est question de doctrine dans ces affligeantes querelles. Les ariens poursuivent *Athanase* d'accusations calomnieuses. De leur côté, les orthodoxes s'attaquent à l'hérésiarque; ils n'osent pas nier sa vertu, mais cette vertu n'est que mensonge, sa douceur est trompeuse, sa modestie affectée; c'est l'envie qui le fait hérétique, son extérieur est composé pour tromper les cœurs simples et crédules; au fond Arius n'est qu'un serpent dangereux (2). « Tout le monde, s'écrie l'empereur Constantin, ne voit-il pas quels cris lui fait jeter la blessure qu'il a reçue du démon? Le venin de ce serpent qui remplit ses veines lui cause d'effroyables convulsions. Son corps sans vigueur et sans force, son visage pâle, hâve, sec, décharné jusqu'à faire horreur, abattu de chagrins et d'inquiétudes, annoncent assez la maladie qui le tourmente en dedans; sa vue éteinte et à demi morte, ses cheveux épais mal peignés, ce mélange affreux que font en lui depuis longtemps la vanité, la rage et la fureur, le rendent tout farouche et tout sauvage, et le font moins ressembler à un homme qu'à une bête » (3).

Lorsque les successeurs de Constantin prirent parti pour Arius, les écrivains catholiques, sans respect pour la majesté des empereurs, les accablèrent d'outrages. *Athanase* compare Constance à Pharaon, à Saül, à Achab; il dit qu'il réunit en sa personne toutes les marques de l'Antechrist (4). On croirait que les injures sont de rigueur dans les discussions religieuses. Ce qu'il y a d'humiliant pour la raison humaine, c'est que le plus souvent ces injures sont des calomnies. Pélage était un homme de mœurs austères, un chr

(1) *Iren.*, Haeres. IV, 26, 2; II, 31, 1.
(2) Voyez les témoignages dans *Tillemont*, Mémoires, T. VI, p. 240.
(3) *Gelas.*, Vita Constant. III, 1.
(4) *Athanas.*, Hist. Arian. c. 30, 67, 68, 74.

tien accompli; *Augustin* lui-même, son redoutable adversaire, lui rend ce témoignage[1]. Cependant la vertueuse existence du moine breton est traînée dans la boue par saint *Prosper* : « Pélage est une couleuvre qui vomit un langage empesté, c'est une brute »; ses partisans sont « des bêtes farouches en délire, des vases de colère, des souffles de maladie, des semences de mort »[2].

Les chrétiens orthodoxes, oubliant les absurdes calomnies dont les païens les avaient poursuivis, lancèrent les mêmes accusations contre les hérétiques. On disait des montanistes qu'en une certaine fête, celle de Pâques suivant *Philastre*, ils prenaient un enfant d'un an, qu'ils tiraient son sang, en le piquant par tout le corps avec des aiguilles, et que pétrissant ce sang avec de la farine, ils en faisaient leurs mystères, leur eucharistie et leurs sacrifices; si l'enfant survivait à ce supplice, ils le considéraient comme un grand pontife, et s'il mourait, ils l'honoraient comme martyr. *Cyrille de Jérusalem* ajoute qu'ils hachaient l'enfant pour le manger. Un autre écrivain sacré avance sans hésiter que cette secte professait la magie et l'idolâtrie et qu'elle provoquait l'infanticide[3].

Jamais l'aveuglement de l'esprit humain n'a été aussi loin que dans les rapports des chrétiens orthodoxes avec les hérétiques. On conçoit qu'un hérésiarque redouté soit poursuivi d'outrages, on comprend que la haine populaire invente et propage des bruits calomnieux sur des sectes qui recherchent l'ombre. Mais il y avait dans la vie privée des sectaires d'humbles vertus; ne pouvant les nier, on en fit des vices. « Tout ce qui ne se fait pas selon la foi est péché », dit saint *Paul*[4]. Les Pères appliquèrent ces paroles de l'apôtre aux hérétiques : « Ils pratiquent le jeûne comme les fidèles, disent-ils, mais ce jeûne est pire que l'ivresse et la glouonnerie »[5]. « Ils exaltent la virginité comme les orthodoxes,

(1) *Augustin.*, De peccator. merit. : « Istum, sicut eum qui noverunt loquuntur, bonum ac praedicandum virum. — Ille tam egregius Christianus. »

(2) *Prosper.*, Carmen de ingratis, I, 1, v. 2, 51, 69-71.

(3) *Tillemont*, Mémoires, T. II, p. 476 et suiv.

(4) *Paul*, II Corinth. II, 2.

(5) *Hieronym.*, in Joël, c. 1 (T. III, p. 1345).

mais leurs vierges sont des prostituées » (1). La mort même pour Jésus-Christ n'est d'aucune utilité aux hérétiques. Et ce sont les *Jérôme*, les *Augustin*, que la passion aveugle à ce point d'extravagance! Nous avons tort d'accuser les grands caractères du christianisme; c'est au dogme qu'il faut s'en prendre. La vertu étant une grâce de Jésus-Christ, il ne peut y avoir de vertu que dans le sein de son Église. « Ce qui se fait de bien hors de l'Église, ne sert de rien contre la colère de Dieu » (2). Quant à l'hérésie, « c'est une lèpre intérieure qui souille tout ce qui est de l'homme et l'âme tout entière » (3).

Que devient l'unité du genre humain dans une pareille doctrine? Quels peuvent être les rapports entre hérétiques et chrétiens? L'empereur Constance reprocha aux évêques catholiques d'être les ennemis de la paix, de l'union et de la charité fraternelles, parce qu'ils ne voulaient pas communiquer avec les ariens. Le fougueux *Lucifer*, évêque de Cagliari, répondit à cette accusation dans son traité intitulé : *Qu'il ne faut pas communiquer avec les hérétiques :* « Comment, s'écrie-t-il, pouvons-nous nous unir à vous, nous les serviteurs de Dieu, vous les esclaves de Satan? Dieu lui-même a établi une séparation aussi grande que celle de la lumière et des ténèbres, entre les anges qui n'ont cessé de chanter les louanges du Seigneur et les démons avec lesquels vous serez torturés jusque dans l'éternité. *Unir les catholiques et les hérétiques, ce serait vouloir unir la vie et la mort* » (4).

Nous concevons que, dans le dogme d'une religion révélée, il ne puisse y avoir union entre l'Église et ceux qui s'en séparent. Cependant les catholiques auraient dû se rappeler qu'ils sont disciples de celui qui était tout amour, même pour les Samaritains.

(1) *Hieronym.*, Epist. 18 ad Eustoch. (T. IV, P. 2, p. 47).

(2) *Augustin.*, c. Epist. Parmeniani II, § 6 : « Extra ecclesiae unitatem quidquid operatur, tamen illis nihil prodest adversus iram Dei. » Cf. Epist. 108, § 9. — *Fulgence* enseigne la même doctrine : la seule concession qu'il fasse aux hérétiques, c'est qu'à raison de leurs œuvres de miséricorde, ils seront torturés avec moins de rigueur; encore cela est-il douteux (« *Nisi forte, ut mitius torqueatur* »). De Fide, c. 3.

(3) *Lucifer*, De reg. apost.

(4) *Lucifer*, De non conveniendo cum haereticis.

Mais la charité est impossible, alors qu'on réprouve les hérétiques comme fils de Satan et destinés comme tels aux feux de l'enfer. Saint *Ephrem* maudit les hérétiques dans son testament; pour lui les sectaires ne sont pas des hommes (1). C'est le dernier degré de l'égarement, et toutefois il est la conséquence logique du dogme. Si les hérétiques sont des hommes comme les catholiques, ils sont du moins d'une nature différente; les uns sont enfants des Ténèbres, les autres, enfants de la Lumière (2). Les relations les plus simples entre chrétiens et hérétiques doivent être évitées comme une souillure : « Il n'y a aucune différence, dit *Ephrem*, à habiter avec le démon ou à converser avec les apostats et les hérétiques. Il les faut fuir, comme on fuit les lépreux (3). On ne doit ni boire, ni manger, ni voyager avec eux, ni entrer dans leurs maisons, car tout ce qu'ils ont est impur » (4).

II. LES HÉRÉTIQUES ET LES CHRÉTIENS.

Ainsi le dogme de l'unité, fondée sur une révélation divine, nous ramène à l'antique division de l'Orient : les hommes sont distingués en purs et impurs. Ce même esprit de division règne et plus absolu encore chez les hérétiques; c'est en quelque sorte ce trait qui les caractérise. Si l'unité chrétienne n'est qu'apparente, l'Église a au moins un sentiment profond de l'unité, tandis que les hérésies divisent le genre humain en fractions fondamentalement diverses. Le dualisme des gnostiques détruit l'unité de la création. Ils enseignent qu'il y a des hommes qui n'ont pas leur principe en Dieu, mais dans le mauvais Esprit (5). Voilà le genre humain séparé

(1) *Ephraëm*, Testament. (T. II, p. 403, D); De fuga haeretici (T. III, p. 112, sq.).

(2) *Fortunat*, évêque de Poitiers au VIe siècle, va jusqu'à dire que Dieu n'est pas le père des hérétiques (Poem. X), *Cyprien* avait déjà dit la même chose en autres termes : « Ceux qui n'ont pas l'Église pour mère, ne peuvent avoir Dieu pour père » (De unitate ecclesiae, p. 195).

(3) *Ephraëm*, Op., T. II, p. 244, E; de Virtute, c. 8 (T. I, p. 223, B, C).

(4) *Ephraëm*, Op., T. III, p. 369, F. Cf. *Ignat.*, Epist. ad Smyrn. c. 4.

(5) *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 122.

en deux parties d'une nature contraire, hostile. La division régnant dans l'origine des choses, la voie est ouverte à toutes les distinctions fausses et blessantes qui dominaient dans le monde ancien. *Valentin* admet trois classes d'hommes : les *pneumatiques* qui ont des germes de vie divine, les *hyliques* qui suivent aveuglément leurs passions, et les *psychiques* qui flottent incertains entre l'esprit et la matière. Les *hyliques* périssent tout entiers; les *psychiques* ne parviennent qu'à un degré fort inférieur de félicité; les *pneumatiques* seuls atteindront la perfection (1). Cette classification s'étend aux peuples comme aux individus : les *chrétiens* sont les *pneumatiques*, les *païens* appartiennent à Satan, les *juifs* procèdent d'un *esprit inférieur* (2).

Les saints Pères disent que c'est l'orgueil, qui a produit toutes les hérésies. En effet, les hérétiques s'assignaient à eux-mêmes le premier rang dans la hiérarchie des intelligences. *Basilide* recommandait de tenir ses mystères secrets; il traitait les autres hommes de porcs et de chiens à qui, suivant l'Évangile, il ne fallait pas prostituer les choses saintes (3). Chose singulière! Le mépris augmente en raison de l'analogie des croyances. Plus une secte se rapprochait de l'Église, plus elle montrait d'éloignement pour les orthodoxes. Les *novatiens* prenaient le nom de *cathares*, de purs; ils ne souffraient pas que d'autres hommes les touchassent, de peur que leur pureté n'en fût altérée; ils qualifiaient les catholiques d'impurs et de souillés (4). Les *donatistes* avaient pour les catholiques une aversion furieuse, cependant leurs croyances étaient les mêmes. Ils repoussaient comme une injure le titre de frères que les évêques catholiques leur donnaient (5). Eux aussi étaient les purs, et les catholiques les impurs; ils leur appliquaient dans toute sa rigueur

(1) *Iren.*, Haeres. I, 6 ; I, 7, 5 ; II, 29, 1.

(2) *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 236. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 736. — *Matter*, Histoire critique du gnosticisme, T. II, p. 139-144.

(3) *Epiphan.*, Haeres. XXIV, 5.

(4) *Tillemont*, Mémoires, T. III, p. 477.

(5) *Augustin.*, ad donatist. post collat., § 58. — *Optat.*, De schismate donat. I, 3, p. 3 (éd. Du Pin).

ce mot de la prophétie d'Aggée : « Ce qu'une personne souillée aura touché, sera souillé. » Ils brisaient les autels sur lesquels des prêtres catholiques avaient offert le sacrifice; ils rompaient les calices, ils lavaient les palles et les linges qui avaient servi à l'église, et jusqu'aux murailles et aux pavés des temples[1]. Il n'y avait entre eux et les orthodoxes aucun rapport, pas même d'humanité; ils refusaient la nourriture aux vivants[2] et la sépulture aux morts[3].

Les hérétiques réclamaient la liberté religieuse; ils accusaient les catholiques d'un esprit persécuteur, contraire à l'Évangile, et ils avaient raison. Mais lorsqu'eux-mêmes disposaient de la puissance, ils se montraient tout aussi intolérants que les orthodoxes. Les ariens employèrent les violences les plus odieuses pour convertir leurs adversaires. On administrait les sacrements de force : on arrachait les femmes et les enfants des bras de leurs familles pour leur conférer le baptême : on tenait la bouche ouverte aux communiants avec des bâillons, et on leur enfonçait le pain consacré dans le gosier. On inventa contre des chrétiens des supplices dont les païens ne s'étaient pas avisés[4]. Les ariens ne respectaient pas plus la liberté religieuse à l'égard des hérétiques qu'à l'égard des orthodoxes. Un empereur, partisan d'Arius, envoya quatre mille légionnaires pour convertir les novatiens. *Julien*, dit l'apostat, fait une énergique peinture des malheurs de l'empire sous la tyrannique domination de Constance : « On emprisonnait, on bannissait les infortunés citoyens. A Samosate et à Cyzique on égorgea des multitudes d'hommes qu'on appelait hérétiques. En Paphlagonie, en Bithynie et en Galatie, il y a encore des villes et des villages entiers sans habitants et tout-à-fait détruits »[5].

(1) *Optat.*, De schism. donat. VI, 1-3, 6, p. 91 et suiv.

(2) *Faustin*, un des chefs de la secte, défendit aux siens de cuire du pain pour les hérétiques (*Augustin.*, c. litter. Petil. II, § 184).

(3) *Optat.*, De schism. donat. VI, 7, p. 99.

(4) On brûlait le sein des jeunes vierges avec des coquilles d'œufs rougies au feu (*Socrat.*, Hist. Eccl. II, 37, sq. — *Sozomen.*, Hist. Eccl. IV, 21).

(5) *Julian.*, Epist., p. 436, éd. Spanh. — *Gibbon*, ch. XXI.

III. LÉGISLATION CONTRE LES HÉRÉTIQUES.

L'esprit qui animait les chrétiens et les hérétiques devait pousser l'Église à la persécution. A peine est-elle reconnue par l'État que, sous son inspiration, les empereurs portent lois sur lois contre les hérésies. Le législateur qualifie d'*infâmes hérétiques* tous ceux qui s'écartent du symbole de Nicée; il ne se borne pas à les réprouver, il voudrait les voir disparaître (1). « Ils se cachent en vain, dit-il, sous des noms divers, leur perfidie à tous est la même » (2). Néanmoins il ne se montre pas également sévère pour toutes les sectes (3). Plus conséquent que la haine populaire, il proportionne ses rigueurs au danger dont les hérésies menacent l'Église : il y a des hérétiques qu'il espère ramener dans le sein du catholicisme, il y en a d'autres dont il désespère et qu'il frappe sans pitié.

Cependant il y a un esprit général qui domine cette diversité. Le dogme étant immuable, comme révélation divine, toute dissidence devient un crime. Dans cet ordre d'idées, il ne peut être question de liberté religieuse. L'exercice du culte des hérétiques est défendu. Ceux qui usurpent le titre d'évêques, ou de prêtres, encourent les peines d'exil et de confiscation, s'ils se hasardent à prêcher la doctrine ou à pratiquer les cérémonies de sectes proscrites. Dans l'espérance, qu'à défaut de pasteurs le troupeau égaré cherchera un refuge au sein de l'Église, le législateur prohibe toute ordination nouvelle (4). Comme l'esprit de secte résistait à l'action des lois, les empereurs essayèrent de le briser, en défendant toute espèce d'assemblées dans lesquelles des sectaires se réuniraient pour adorer Dieu selon leurs croyances : « Les hérétiques, disent les lois impériales, ne doivent pas souiller la nature par leurs abominables cérémonies. » On enleva aux sectes leurs édifices

(1) L. 2, *C. Th.* XVI, 1 ; L. 5, *C. Th.* XVI, 5.
(2) L. 60, *C. Th.* XVI, 5.
(3) L. 65, *C. Th.* XVI, 5. « Non omnes eadem severitate plectendi sunt. »
(4) LL. 19, 21, 65, *C. Th.* XVI, 5.

religieux : « Ces lieux, quoique consacrés à la divinité, ne sont pas des temples, mais des antres de bêtes sauvages ». Tout bâtiment servant à leurs abominables cérémonies est attribué au fisc (1).

Le législateur romain se flattait que ces mesures répressives suffiraient pour extirper les hérésies; il ignorait ce qu'une triste expérience nous a appris, que l'oppression exalte le zèle des sectes et qu'elles trouvent mille moyens d'éluder la persécution des lois. Irrités par la résistance qu'ils rencontraient, excités par le zèle cruel des évêques, les empereurs chrétiens ne reculèrent pas devant les moyens extrêmes. Ils expulsèrent les hérétiques des villes, en appelant à leur secours la haine des orthodoxes (2). Les lois veulent qu'on les relègue dans des lieux incultes, inhabitables, afin qu'ils soient séparés comme par un mur de la communion des hommes (3). En même temps le législateur les frappe dans leurs intérêts et dans leur honneur; il les exclut de toutes les fonctions publiques, et les déclare incapables de recevoir ou de disposer à titre gratuit (4).

Ces rigueurs, déjà excessives, augmentent, quand il s'agit de sectes dangereuses. Tels étaient les manichéens. Le manichéisme menaça de déborder l'Église; il était d'ailleurs odieux aux empereurs à raison de son origine persane; l'extermination de ces hérétiques semblait être une victoire remportée sur l'ennemi. Les lois contre les manichéens respirent une haine peu digne de princes chrétiens. Elles accumulent les expressions les plus outrageantes de la langue ampoulée du Bas-Empire pour flétrir ces odieux sectaires : « Ils ont atteint le dernier degré du crime, ils sont odieux à la divinité » (5). Le législateur veut qu'ils n'aient rien de commun avec les autres hommes, ni par les mœurs, ni par les lois. C'est à peine si la mort civile, cette création monstrueuse qui assimile un homme vivant à un mort, donne une idée de la condition des manichéens. Les rédacteurs du Code Napoléon n'ont pas osé dé-

(1) LL. 65, 57, 8, 11, 12, *C. Th.* XVI, 5.
(2) LL. 11, 14-16, 18, 20, 29, 62, 65, *C. Th.* XVI, 5.
(3) L. 14, *C. Th.* XVI, 5.
(4) LL. 17, 18 princ. et § 1, L. 19, princ. *C. Just.* I, 3; *Novell.* 144.
(5) L. 65, *C. Th.* XVI, 5. — *Novell.*, 3 de Jud.

pouiller l'homme de sa qualité d'homme; les morts civilement jouissent encore des droits naturels, tandisque les manichéens ne peuvent ni vendre ni acheter, ni contracter (1). Ils sont chassés des villes et des campagnes; *Théodose le Grand* déclare qu'il voudrait les expulser de la terre entière (2). Les empereurs trouvèrent le moyen de purger le monde de cette secte impure, la mort (3). C'est la première loi de sang portée contre une hérésie; elle eut de longs et cruels retentissements. Une fois engagées sur cette pente dangereuse, il est difficile aux passions de s'arrêter. L'hérésie prit place dans la législation parmi les crimes capitaux.

Les apostats partageaient la haine générale avec les manichéens. Il y avait des disciples du Christ qui retournaient au paganisme, et « se souillaient de l'impie superstition des idoles »; d'autres « désertant la dignité du nom chrétien », se laissaient corrompre par la « contagion judaïque » (4). On regardait encore comme apostats ceux qui embrassaient les criminelles erreurs du manichéisme (5). Les lois nombreuses portées contre l'apostasie attestent la puissance des vieilles religions et les difficultés que la religion nouvelle eut à vaincre pour pénétrer dans les mœurs. Déserter l'Église pour retourner aux erreurs des païens et des juifs, était de tous les crimes celui que le législateur chrétien pouvait le moins pardonner. Les apostats sont notés d'infamie, mis hors la loi; le législateur voudrait les exclure de l'humanité : il ne doit rien y avoir de commun entre eux et les autres hommes (6). Si les lois ne portent pas des peines plus sévères contre l'apostasie, ce n'est pas par charité, c'est par un raffinement de cruauté. Valentinien dit que la plus grande punition pour les apostats sera de vivre parmi les hommes et de n'être plus comptés au nombre des hommes (7).

(1) L. 40, *C. Th.* XVI, 5. Théodose le Grand se qualifie de *Notre Mansuétude* en mettant une partie de ses sujets hors la loi!

(2) L. 18, *C. Th.* XVI, 5.

(3) L. 9, *C. Th.* XVI, 5; — L. 11, *C. Just.* I, 5.

(4) L. 6, *C. Th.* XVI, 7; L. 3, *C. Th.*, XVI, 7.

(5) L. 3, *C. Th.* XVI, 7.

(6) L. 2-5, *C. Th.* XVI, 7.

(7) L. 4, *C. Th.* XVI, 7.

ute que les apostats ne peuvent recouvrer leur condition pre-
e par aucune pénitence; on doit venir au secours de ceux qui
ompent, mais non de ceux qui, en profanant le saint baptême,
ncouru la mort de l'âme.

IV. PERSÉCUTIONS.

s historiens ecclésiastiques disent que les lois contre les
tiques furent rarement exécutées à la rigueur, que les empe-
s chrétiens avaient moins pour but de punir que de corriger
oupables(1). Ils ne voient pas ce qu'il y a de funeste dans un
principe. *Théodose le Grand*, ce modèle d'un prince chrétien,
tionna la théorie de la persécution. Une fois la violence contre
royances religieuses considérée comme légitime, les passions
rdèrent pas à user des armes que l'imprudent législateur leur
fournies.

persécution des hérétiques a acquis une triste célébrité par
oms des évêques qui s'associèrent aux violences du pouvoir et
rop souvent les provoquèrent. *Augustin* s'est trouvé mêlé aux
ires de rigueur que les empereurs prirent contre les dona-
s. Rien de plus misérable que l'origine de ces querelles qui
blèrent l'Église pendant des siècles. Une élection, contestée
un parti puissant, donna naissance à la secte des donatistes;
ne fut détruite qu'avec la domination du christianisme en
que. Quelques années avant l'invasion des Vandales, on tint
conférence publique à Carthage entre les hérétiques et les
odoxes. La majorité catholique entraîna l'empereur Honorius
rononcer les peines les plus sévères contre des sectaires qui
saient la chrétienté depuis Constantin. On arracha trois cents
ques et des milliers de prêtres de leurs églises; ils furent dé-
illés de leurs biens, bannis dans les îles et proscrits par la loi
cas où ils oseraient se cacher dans les provinces d'Afrique. Il
fut défendu de s'assembler en public sous peine de mort(2).

1 *Sozomen.*, VII, 12.
1 L. 51, *C. Th.* XVI, 5.

Cette loi de sang fut portée le lendemain de la prise de Rome. Un sort pareil frappa bientôt Carthage. L'animosité des factions facilita la conquête des Barbares; les malheureux donatistes virent un libérateur dans Genséric (1).

Augustin siégeait dans la conférence qui provoqua la persécution. On peut croire que son autorité toute-puissante entraîna l'assemblée et l'empereur. Tels sont les reproches que les protestants et les libres penseurs adressent au grand docteur de l'Occident : ils l'appellent *le patriarche des persécuteurs chrétiens* (2). Les catholiques défendent mal la cause de l'Église. Ils prétendent que les lois sévissaient contre les donatistes, non à raison de leurs croyances, mais pour réprimer leurs crimes (3). Il ne fallait pas l'esprit de *Bayle* pour répondre à ces misérables accusations de violences et de rébellion, que les plus forts inventent toujours pour accabler ceux qu'ils persécutent injustement (4). Avait-on besoin de lois nouvelles pour punir la fureur des donatistes? N'y en avait-il pas assez contre les vols, les assassinats et les brigandages ? Un des francs défenseurs de l'intolérance (5) avoue que les excès des donatistes ne furent qu'une occasion et un prétexte des lois portées contre eux, que le principal motif qui les provoqua fut l'horreur contre le schisme et l'hérésie.

Tout en réprouvant la persécution, nous ne pouvons nous associer aux invectives des protestants contre *Augustin*. Ils le représentent pressant l'empereur par ses lettres pour obtenir une loi de mort contre les donatistes (6). L'illustre évêque n'était pas un homme de sang, mais un homme de charité. C'est la charité qui le poussa à faire rentrer les hérétiques dans le sein de l'Église. Presque seul parmi les Pères latins, il trouve des paroles d'amour pour ses frères égarés. Écoutons sa prière : « Dieu tout-puissant, Dieu de bonté, je te prie, je te supplie, moi qui ai éprouvé l'effet de ta miséricorde,

(1) *Gibbon*, ch. XXXIII.
(2) *Barbeyrac*, Traité de la Morale des Pères, ch. XVI, § 29.
(3) *Ceillier*, Apologie des saints Pères, p. 423.
(4) *Bayle*, Commentaire philosophique, T. III, p. 161 et suiv.
(5) *Ferrand*, Réponse à l'Apologie pour la Réformation (Discours préliminaire).
(6) *Barbeyrac*, Traité de la Morale des Pères, ch. XVI, § 32.

ne permets pas que des hommes avec lesquels j'ai vécu en communauté de sentiments dès mon enfance, s'éloignent de moi dans le culte qui t'est dû »(1). Dans les discussions irritantes qu'il eut à soutenir contre les manichéens, il prie, et prie sans cesse la divinité de lui inspirer la modération et la douceur. Il voit moins de malice que d'imprudence dans leur attachement à l'erreur; il songe à les ramener à la vérité, non à les détruire. Ce sont les hérésies qui doivent être extirpées; mais les hommes, il les faut corriger plutôt que de les perdre(2). Il est compatissant pour leurs égarements, parce que lui-même a commencé par faillir : « Que ceux-là s'irritent contre vous, dit-il aux manichéens, qui ne savent pas avec quelle peine on trouve la vérité et combien il est difficile de se préserver de l'erreur! Que ceux-là s'irritent contre vous, qui ne savent pas par combien de soupirs et de gémissements l'âme arrive à comprendre quelque chose de Dieu! Que ceux-là enfin s'irritent contre vous, qui n'ont jamais été engagés dans les opinions qui vous trompent! Pour moi qui, tant et si longtemps ballotté par l'erreur, n'ai aperçu qu'après bien des aveuglements la sainte et pure vérité, non je ne peux pas m'irriter contre vous. Je dois vous supporter, comme j'ai été supporté moi-même. Je dois avoir pour vous la patience que mes proches ont eue pour moi, quand, comme vous, j'étais aveuglé, et que, comme vous, je repoussais la lumière avec fureur »(3). Ces belles paroles, inspirées par la conscience de la faiblesse humaine en regard de la divinité, justifient le saint évêque; mais il faut dire aussi qu'elles sont en contradiction avec la théorie de l'intolérance formulée par le grand docteur. Si l'homme est innocent, le dogme de fer est coupable. *Augustin* voulait la conversion et non la mort des hérétiques. Des hommes moins aimants et plus passionnés, se prévaudront de sa doctrine

(1) *Augustin.*, De duab. animab. c. Manich., § 24.

(2) *Augustin.*, c. Epist. Manich., § 1. — Nous regrettons de ne pouvoir transcrire, à cause de sa longueur, la belle prière qui termine le Traité d'*Augustin* sur la *Nature du bien contre les manichéens*, c. 48. *Locke* l'a reproduite dans ses *Essais*, T. III, p. 469.

(3) *Augustin.*, c. Epist. Manich. c. 2, 3 (traduction de *Saint Marc Girardin*).

pour étouffer l'erreur jusque dans le sang de ceux qui refuseront de l'abandonner.

Au IVe siècle, la secte des priscillianistes troublait l'Espagne. Les évêques catholiques réclamèrent l'intervention du pouvoir civil. Sept personnes furent condamnées à la torture et à la mort, l'évêque Priscillien, deux prêtres, deux diacres et un poëte chrétien. On accusait les priscillianistes de toutes les abominations de la magie, de la débauche et de l'impiété. Si ces sectaires violaient les lois de la nature, c'était plutôt par l'austérité de leur vie que par la licence de leurs mœurs. Ce qui excita la haine de l'Église, c'est que les hérétiques espagnols suivaient les erreurs des manichéens et des gnostiques sur la Divinité et sur la nature de l'âme. Les mauvaises passions de leur accusateur, l'évêque Ithacius (1), eurent la plus grande part dans la condamnation. Ce fut le premier sang versé pour cause d'hérésie : au moyen-âge, il coulera à flots. Hâtons-nous de constater, pour l'honneur de l'humanité, que l'exécution des priscillianistes souleva l'indignation des évêques qui honoraient l'Église d'Occident par leurs talents et leurs vertus. *Martin de Tours*, après avoir vainement lutté pour prévenir l'intervention de l'autorité civile dans le domaine de la foi, refusa la communion des persécuteurs (2). *Ambroise* flétrit leur cruauté (3). C'était le cri du cœur contre le dogme; mais le dogme l'emportera et fera taire le cœur. L'Église condamna l'humanité de saint *Martin* et de saint *Ambroise* (4).

Bientôt l'Église se livra à des persécutions sanglantes, sans qu'une voix s'élevât dans son sein pour la rappeler à la charité chrétienne. Le zèle de Justinien coûta la vie à cent mille de ses sujets et changea des provinces fertiles en déserts (1). Un des derniers historiens de Rome a flétri cette rage sanguinaire de

(1) « Ithacius n'avait ni la sainteté ni la gravité d'un évêque. Il était hardi jusqu'à l'impudence, grand parleur, dépensier, adonné à la bonne chère, traitant de priscillianistes ceux qu'il voyait jeûner et s'appliquer à la lecture » (*Sulpic. Sever.*, Hist. Sacr. II, 50).

(2) *Sulpic. Sever.*, Dialog. III, 15, 11-13; Hist. Sacr. II, 50.

(3) *Ambros.*, Epist. 24 ad Valentin.

(4) Le pape *Léon* (Ep. 15. *Mansi*, V, 1289) approuva l'exécution de Priscillien

disciples du Christ : « Les animaux les plus féroces, dit *Ammien Marcellin*, sont moins à craindre pour les hommes que les chrétiens ne le sont pour les chrétiens » (2). Saint *Isidore de Peluse* s'exprime presque dans les mêmes termes : il dit que les chrétiens des divers partis seraient prêts à se dévorer entre eux. Ces paroles, que l'histoire ne justifie que trop, sont la condamnation du christianisme. En vain dit-on qu'il ne faut pas imputer à la religion les crimes des hommes. Celui qui allume les mauvaisses passions est responsable des excès auxquels elles se portent. Or, l'intolérance et la persécution sont de l'essence de la religion chrétienne, telle que l'Église l'a formulée : que le sang versé en son nom retombe sur elle ! Si l'Église ne persécute plus, ce n'est pas qu'elle ne s'en croie point le droit, c'est qu'elle n'en a plus le pouvoir, et qu'elle a la conscience de sa faiblesse ; c'est peut-être aussi, parce que, malgré ses prétentions à l'immutabilité, ses sentiments se modifient avec les sentiments de la société. Mais cette humanité qui force l'Église à être tolérante, ne vient pas du christianisme, elle vient de la philosophie ; si elle est entrée dans nos mœurs, c'est malgré l'Église. Bien qu'elle ne persécute plus, l'Église est obligée par son dogme de rester intolérante en théorie. Théorie funeste, car elle donne des armes dangereuses au fanatisme, et le fanatisme aussi est une maladie chrétienne. Le principe de la persécution ne sera détruit que par une doctrine qui, partant d'une révélation permanente et progressive de la vérité, reconnaîtra les droits de la raison et de la liberté. Dans cet ordre d'idées, il y aura toujours des sectes, il y aura toujours des erreurs, mais il n'y aura plus de persécutions.

(1) *Gibbon*, ch. 47.
(2) *Ammian. Marcell.*, XXII, 5. — *Isidor. Pelus.*, Epist. IV, 133.

LIVRE VI.

INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LE MONDE ROMAIN.

CHAPITRE I.

LES MŒURS.

---

§ I. *La morale chrétienne et le matérialisme païen.*

« Après avoir prêché l'Évangile, Jésus-Christ laisse sa croix s la terre : c'est le monument de la civilisation moderne. Du pied cette croix, plantée à Jérusalem, partent douze législateurs pa vres, nus, un bâton à la main, pour enseigner les nations et reno veler la face des royaumes. » Le grand écrivain auquel no empruntons ces paroles, fait ailleurs une comparaison des sociét chrétiennes avec les plus célèbres républiques de l'antiquité; conclut en disant que « le dernier des chrétiens, honnête homm est plus *moral* que le premier des philosophes de l'antiquité » (

Le progrès est incontestable, et nous croyons qu'il est dû grande partie à l'influence du christianisme. Mais la religion seu n'aurait pas eu la puissance d'opérer cette bienfaisante révoluti

(1) *Chateaubriand*, Études historiques; Génie du christianisme.

Lorsque la corruption et la décrépitude ont pénétré dans toutes les classes d'une société, elle ne peut plus être régénérée par des croyances; elle doit périr pour faire place à des races nouvelles. La religion, quelque pure, quelque divine qu'elle soit, ne peut rendre la vie à un corps mourant. Il y a plus : c'est qu'au milieu de la corruption générale, la religion risque de se corrompre elle-même et d'être entraînée dans la ruine universelle. Telle fut la destinée du christianisme dans le monde romain. La société était en proie à un matérialisme abject, tandisque la morale chrétienne dépassait les limites du spiritualisme le plus exalté. L'opposition était trop violente pour que la transition se pût faire par la seule force de la foi.

Les Pères de l'Église se plaisent à relever la supériorité de la morale chrétienne sur le paganisme. Écoutons *Grégoire de Nazianze* : « Comment les païens se corrigeraient-ils de leurs vices, lorsque leurs dieux mêmes leur donnent l'exemple de toutes les mauvaises passions? Chez eux, être vicieux, loin d'être une chose honteuse, est une chose honorable; il n'y a pas de vice auquel ils n'aient élevé un autel, auquel ils ne fassent des sacrifices au nom d'une divinité. Les lois punissent les crimes : les païens les adorent personnifiés dans leurs dieux. Tous les législateurs s'accordent à ordonner aux enfants de respecter et d'honorer leurs parents : est-ce Saturne qui inspirera la piété filiale, lui qui, dit-on, fit outrage au Ciel pour l'empêcher d'engendrer? Jupiter suivit l'exemple de son père. Les philosophes enseignent le mépris des richesses, ils condamnent la soif de l'or, ils flétrissent les gains illicites : l'avidité, le vol même ont leurs patrons sur l'Olympe. La pudeur et la continence ne sont pas mieux garanties : qui ne connaît les innombrables adultères du maître des dieux? Mars réprimera-t-il la colère et l'emportement? Bacchus, l'intempérance? » *Grégoire* met en regard de l'immoralité divinisée, la haute moralité de la religion chrétienne : « Non-seulement elle condamne les mauvaises actions, mais elle punit les mauvais désirs. La chasteté nous est si recommandée, que nous n'avons pas la liberté de regarder les objets qui la pourraient blesser. Loin de nous permettre la violence, on nous défend la colère. Les parjures sont

chez nous des crimes abominables. Nous devons renoncer aux richesses et nous condamner à une pauvreté volontaire. L'idéal de notre vie, c'est de vivre comme si nous n'avions pas de corps. Si l'on nous persécute, nous sommes obligés de céder; si l'on nous enlève nos habits, nous devons nous dépouiller volontairement; nous prions pour nos persécuteurs. Enfin l'on exige de nous que nous possédions la plupart des vertus, et que nous nous appliquions à conquérir celles qui nous manquent, jusqu'à ce que nous arrivions à la fin pour laquelle nous avons été créés. » Cette fin est la perfection; la vie chrétienne est une marche incessante vers ce but : « Ne pas faire de progrès dans la vertu, rester le même au lieu de travailler à sa régénération, est aux yeux du christianisme un péché »(1).

L'opposition entre les exigences de la morale chrétienne et le matérialisme païen était absolue : il eût fallu que la société ancienne se transformât complétement, pour réaliser l'idéal de l'Évangile. Cette renaissance était-elle possible? A en croire les récits sur la vie des premiers fidèles, la révolution se serait accomplie. La moralité païenne, telle que *Sénèque* la dépeint, et la moralité chrétienne, telle qu'elle est décrite dans les *Apologètes*, diffèrent autant que les dieux de l'Olympe et le Dieu des chrétiens.

Écoutons le philosophe(2) : « C'est une société de bêtes féroces, excepté que celles-ci sont pacifiques entre elles et s'abstiennent de déchirer leurs semblables : l'homme s'abreuve du sang de l'homme. Tout est plein de crimes et de vices. Une lutte immense de perversité est engagée; tous les jours grandit l'appétit du mal, tous les jours en diminue la honte. Déjà les crimes ne se cachent plus à l'ombre, ils marchent à découvert; la dépravation domine tellement que l'innocence n'en est plus à être rare, mais nulle. Il ne s'agit plus de quelques violations de la loi, individuelles ou peu nombreuses. De toutes parts, comme à un signal donné, tous les hommes se précipitent pour confondre le bien et le mal. »

Plaçons en regard de cet affreux tableau quelques traits de la

(1) *Gregor. Naz.*, Orat. III, p. 107, sqq.
(2) *Seneca*, De ira, II, 8.

: des premiers fidèles; on dirait l'Évangile en action : « Nous nons notre prochain comme nous-mêmes, dit *Athénagore*. Nous ons appris à ne point frapper ceux qui nous frappent, à ne point ire de procès à ceux qui nous dépouillent. Si l'on nous donne un ufflet, nous tendons l'autre joue; si l'on nous demande notre nique, nous offrons encore notre manteau. Selon la différence s années, nous regardons les uns comme nos enfants, les autres mme nos frères et nos sœurs, nous honorons les personnes plus ées comme nos pères et nos mères. L'espérance d'une autre vie us fait mépriser la vie présente. Chacun de nous, lorsqu'il prend e femme, ne se propose que d'avoir des enfants. Nous tenons ur homicides les femmes qui se font avorter, et nous pensons e c'est tuer un enfant que de l'exposer. Nous avons renoncé à s spectacles sanglants, croyant qu'il n'y a guère de différence tre regarder le meurtre et le commettre » (1).

Saint *Justin* oppose la vie des fidèles après leur conversion à ar vie antérieure; la transformation est complète : « Autrefois us aimions la débauche, à présent nous n'aimons que la pureté. ous n'avions qu'une ambition, qu'un but, c'était d'acquérir des hesses; maintenant nous mettons en commun les biens que nous ssédons pour en faire part aux pauvres. Nous nous haïssions squ'à la mort; divisés par les croyances, nous refusions la comnauté du foyer à ceux qui n'étaient pas nos compatriotes. puis la venue de Jésus-Christ, nous vivons ensemble familièrent et nous prions pour nos ennemis. Nous nous efforçons de nvertir nos persécuteurs, afin que, vivant selon les préceptes l'Évangile, ils espèrent de Dieu le même bien que nous espéns. Nous pouvons montrer plusieurs des vôtres qui, ayant été ec nous, de violents et emportés, se sont changés en se laissant incre, ou par la vie réglée de leurs frères, ou par la patience traordinaire de leurs compagnons de voyage. Que dirai-je du mbre infini de ceux qui, de la débauche, ont passé à une vie ire »? (2)

(1) *Athenagor.*, Legat. pro Christ., passim.
(2) *Justin.*, Apolog. I, 14-16.

A entendre *Tertullien*, on ne voyait pas un chrétien pa criminels : « Oui, j'en atteste vos propres registres, s'écr teur, vous qui jugez tous les jours tant d'accusés, qui con tant de coupables de toute espèce, des assassins, des volei sacriléges, des séducteurs, en est-il un seul d'entre eux chrétien? C'est des vôtres que regorgent les prisons, c'est gémissements que retentissent les mines, c'est de la ch vôtres que s'engraissent les bêtes, c'est parmi les vôtre recrute ces troupeaux de criminels destinés aux com l'arène... »(1).

L'opposition entre l'antiquité et le christianisme se ma surtout dans les rapports des deux sexes. Tandis que le lisme païen se vautrait dans la fange, la religion chrétien mandait une pureté angélique. Les païens eux-mêmes ad la chasteté chrétienne. Saint *Justin* est fier de montrer, dan les conditions, des fidèles qui, ayant suivi dès l'enfance la de Jésus-Christ, ont conservé la virginité jusqu'à la m *Apologètes* exaltent cette victoire remportée sur la plus des passions : « Les païens, dit *Origène*, se plongent dans sales voluptés, sans s'en cacher; ils soutiennent qu'il n'y a cela de contraire aux devoirs d'un honnête homme. Les c les plus ignorants sont bien au-dessus des philosophes, des et des pontifes les plus purs des païens. » A en croire le Pè aucun chrétien n'était entaché de ces vices; « s'il s'en trou qu'un, ajoute-t-il, il n'est pas de ceux qui viennent aux ass et qui participent aux prières »(2).

Il y a déjà dans les paroles d'*Origène* comme une om obscurcit le tableau de la perfection chrétienne. Il avoue des chrétiens indignes de ce nom. Tout en admirant la p du christianisme pour régénérer ceux qui l'embrassaient a foi vive, il reconnaît que d'autres ne se convertissaient q des vues d'intérêt (3). Le nombre des vrais disciples du

(1) *Tertullian.*, Apolog. 44.
(2) *Origen.*, c. Cels. VII, 48.
(3) *Origen.*, c. Cels. I, 67.

n'était-il pas infiniment petit, en comparaison de ceux qui gardaient les mœurs du paganisme, tout en devenant chrétiens? Les *Apologètes* idéalisent les mœurs des fidèles, ce n'est pas une société réelle qu'ils dépeignent; ils ne font que transcrire les commandements de l'Évangile, comme s'il avait suffi du baptême pour transformer tous ceux qui le recevaient. Sans doute, il y avait des païens qu'une vocation intérieure amenait au christianisme, et qui renaissaient à une vie nouvelle. Mais combien y en avait-il qui ne prenaient que le nom de chrétien? Ce qui prouve que le tableau tracé par *Athénagore*, *Tertullien* et saint *Justin* n'est pas l'expression de la réalité, c'est que déjà dans les premières sociétés chrétiennes, les apôtres trouvèrent à reprendre bien des vices qui contrastent singulièrement avec l'idéal des Apologies. Les *Apologètes* exaltent la charité, la pureté des premiers chrétiens. Écoutons saint *Paul* : « J'ai été informé qu'il y a des contestations entre vous. Quand quelqu'un d'entre vous a un différend avec un autre, ose-t-il l'appeler en jugement devant les infidèles? » « On entend de toutes parts qu'il y a parmi vous de l'impudicité, et une telle impudicité que même parmi les gentils on n'entend parler de rien de semblable »(1). Nous voilà loin de la perfection de l'Évangile. Cependant il s'agit de l'âge apostolique! Que sera-ce, quand les païens entreront en masse dans le sein de l'Église, attirés par les faveurs que les Césars prodiguent aux convertis, ou intimidés par les persécutions?

§ II. *Corruption de la société chrétienne.*

Déjà au IIIe siècle, un Père de l'Église se plaint de la corruption de la société chrétienne, des chefs aussi bien que du commun des fidèles : « Presque tous les évêques, dit saint *Cyprien*(2), abandonnent la chaire, désertent leur troupeau et ne s'occupent que d'intérêts temporels. On les voit courir les provinces, fréquenter

(1) *Paul*, I Corinth. I, 11; I Corinth. VI, 1; II Corinth. V, 1.
(2) *Cyprian.*, De lapsis, p. 374, B, D.

les foires, ne cherchant que lucre et richesses; ils s'emparent des terres par fraude, ils prêtent à usure, ils vivent dans l'abondance, pendant que leurs frères sont dans la misère. » Faut-il s'étonner si ces faibles chrétiens cédèrent aux premiers coups de la persécution? Ils n'étaient chrétiens que de nom : « L'immense majorité, dit *Cyprien*, trahirent leur foi, dès qu'ils entendirent les menaces de l'ennemi. Ce n'est pas la persécution qui les a abattus, leur apostasie devança les persécuteurs; ils se précipitèrent au pied des idoles, comme si tel avait toujours été leur vœu, comme s'ils étaient heureux de saisir une occasion depuis longtemps désirée »(1). Il n'y a pas jusqu'à ceux qui avaient subi le martyre, qui devinrent une cause de troubles. L'orgueil les rendait ingouvernables; ils se croyaient au-dessus de l'Église, au-dessus même des devoirs de la morale : *Cyprien* leur reproche l'adultère, le concubinage et les plus honteux excès(2).

Cependant au IIIe siècle les chrétiens étaient encore tout près des temps apostoliques; la persécution, cette force du christianisme, aurait dû soutenir l'ardeur de la foi. Le mal prit des proportions immenses lorsque, de persécutée, l'Église devint dominante. *Jérôme* avoue avec douleur que, sous les empereurs chrétiens, la chrétienté gagna en puissance et en richesses, mais qu'elle perdit en vertus(3). Avant Constantin, les conversions étaient rares; aucune considération d'intérêt ou d'ambition ne sollicitait les païens à entrer dans le sein d'une secte pauvre et persécutée. Lorsque le maître de l'empire embrassa la religion nouvelle, les conversions se firent tout-à-coup par masses. Constantin combla l'Église de richesses, puissant attrait pour l'esprit cupide des Romains du Bas-Empire. L'empereur lui-même déclare que les biens temporels devaient servir à amener les gentils au christianisme : « Peu d'hommes, dit-il, aiment la vérité pour elle-même, peu d'hommes se convertissent par foi et conviction. On doit agir avec les païens comme un médecin avec ses malades, traiter chacun

(1) *Cyprian.*, De lapsis, p. 375, A.
(2) *Cyprian.*, Epist. V, p. 34, C; Epist. VI, p. 37, C, p. 38, A.
(3) *Hieronym.*, Vita Malchi (T. IV, P. 2, p. 91).

selon ses désirs et ses besoins. Aux uns il faut fournir des aliments, assurer de l'appui aux autres, entraîner ceux-ci par l'ambition, ceux-là par l'honneur » (1). Constantin ne se faisait pas illusion sur les sentiments de ces nouveaux chrétiens, mais il disait, en parodiant pour ainsi dire les paroles de saint *Paul :* « De quelque manière que ce soit, par un zèle apparent ou avec incérité, le Christ est toujours annoncé. » L'empereur prodigua es bienfaits, les immunités, les priviléges aux villes qui allaient u-devant de ses volontés (2). Avec de pareils moyens de séduction, Constantin devint un apôtre plus puissant que l'apôtre des gentils. La propagation du christianisme avançait admirablement; mais uels chrétiens! Les panégyristes de Constantin eux-mêmes, les Pères de l'Église se plaignent de l'hypocrisie monstrueuse qui envahit la société. C'était la simonie en grand : on achetait les âmes, mais ces âmes vénales restaient païennes (3).

Ces prétendus fidèles transportèrent les superstitions et l'immoralité du paganisme dans l'Église. Tout ce qu'il y a de sacré dans la religion, les mystères, les Saintes Écritures, était corrompu. Au lieu de songer à purifier leur cœur, à élever leur âme à Dieu, les chrétiens faisaient du culte un art magique. Le christianisme qui se rapporte essentiellement au sentiment intérieur, dégénéra en cérémonies extérieures (4). On pratiquait la vieille religion concurremment avec la nouvelle (5). On voyait des disciples de Jésus-Christ célébrer les fêtes des païens et des juifs; il y en avait qui se prendaient auprès d'une statue païenne, et qui dormaient auprès d'elle (6). A la moindre maladie, ils consultaient les enchanteurs; ils portaient des amulettes, parmi lesquelles les feuillets de l'Évangile figuraient à côté des médailles d'Alexandre : des prêtres du Christ

(1) *Euseb.*, De Vita Constant. IV, 28; III, 21.
(2) *Euseb.*, De Vita Constant. III, 58; IV, 38, 39.
(3) *Euseb.*, ib. IV, 54. — *Augustin.*, in Evang. Johann. Tractat. XXV, § 10.
(4) *Chrysost.*, ad popul. Antioch. Homil. 19 (T. II, p. 197). — *Hieronym.*, in Matth. c. 23 (T. IV, P. 1, p. 129).
(5) Concile de Laodicée, du IVe siècle, c. 37, 39. — Concile de Valence, c. 3.
(6) *Chrysost.*, adv. Judaeos, I, 6 (T. I, p. 595, D).

s'enrichissaient de ce honteux commerce[1]. Tantôt la superstition était ridicule, tantôt criminelle[2]. A la naissance des enfants, on allumait plusieurs lampes, auxquelles on donnait des noms divers et on transportait au nouveau-né le nom de celle qui avait été le plus longtemps à s'éteindre. Des crimes bizarres se mêlaient à ces folies. Dans l'idée que les âmes de ceux qui mouraient de mort violente échappaient au démon, quelquefois on égorgeait de jeunes enfants[3]. Les jeux qui avaient tant de charme pour la société païenne, survécurent à la destruction du paganisme. Le législateur n'osait toucher à des solennités enracinées dans les mœurs; un historien ecclésiastique dit que le seul respect du nom de Jésus-Christ, aurait dû porter les fidèles à fuir la dignité de pontife de ces fêtes; néanmoins ils la recherchaient, il fallut une loi de Théodose pour prohiber cette espèce d'apostasie[3].

Les Pères de l'Église voyaient avec douleur cet envahissement du paganisme; ils protestaient contre les superstitions, de crainte qu'on ne les confondît avec la véritable doctrine : « La religion, dit saint *Augustin*, ne consiste pas en cérémonies et en pratiques, œuvres serviles dont Dieu a affranchi la Loi Nouvelle. Autre chose est ce que nous enseignons, autre chose ce que nous souffrons; autre chose ce que nous commandons, autre chose ce que nous défendons, mais ce que nous devons tolérer jusqu'à ce que nous parvenions à le changer »[4]. Telle était la puissance de l'erreur et de l'idolâtrie, que c'est en tremblant que les saints Pères attaquaient des habitudes enracinées[5]. L'Église fut obligée de transiger avec le paganisme. Elle conserva bien des usages, parce

(1) Concile de Laodicée, c. 36. — *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. I, § 102, n. 6.

(2) *Chrysost.*, Homil. IV in Epist I ad Corinth. (T. X, p. 32, A, B); Homil. XII, ib. (T. X, p. 107); Commentar. in Epist. ad Galat. (T. X, p. 669, C); Homil. VIII in Epist. ad Coloss. (T. XI, p. 387); Homil. X in Ep. I ad Timoth. (T. XI, p. 603, B). — Compar. *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrét., p. 175 et suiv.

(3) L. 112, *C. Th.* XII, 1. — *Tillemont*, Histoire des Empereurs (L'empereur Théodose, art. 27).

(4) *Augustin.*, Epist. 55, § 35 ; c. Faust. XX, 21.

(5) *Augustin.*, Epist. 55, § 35 : « Approbare non possum, liberius improbare non audeo. »

qu'elle espérait les sanctifier, en les consacrant au culte chrétien[1]; elle facilita par là les conversions, mais elle altéra la pureté du christianisme, et elle ouvrit la porte à la corruption. Les païens avaient l'habitude d'offrir des festins à leurs idoles. Après leur conversion, l'Église leur permit de célébrer la mémoire des martyrs par des fêtes. Les nouveaux chrétiens se croyaient autorisés par cette concession à conserver leurs anciennes mœurs; ils célébraient des festins poussés jusqu'à l'ivresse au milieu des églises, en sorte que les débauches de table devinrent presque un acte de religion[2].

C'est ainsi que la corruption païenne se perpétua dans la chrétienté avec les superstitions du paganisme. Les conversions étaient un fait extérieur, sans influence sur la moralité. Partout régnaient les vices de l'ancienne société, depuis les palais des empereurs jusqu'aux derniers rangs du peuple. Les Césars avaient embrassé le christianisme et avec eux leur entourage. Si ces conversions avaient été sincères, la cour impériale aurait dû se transformer, comme se transformaient les mœurs des vrais disciples du Christ. Mais qu'était-ce que le christianisme pour les grands de l'empire? Un nouveau moyen de s'enrichir, une nouvelle source de jouissance. Spectacle singulier! C'est un empereur apostat, *Julien,* l'adorateur des dieux de l'Olympe, qui purgea le palais de la corruption qui l'infectait. Écoutons un historien païen que sa haute impartialité a fait passer pour chrétien : « Le palais était devenu un séminaire de vices, dont les germes s'étaient propagés au-dehors. Certains commensaux de cette demeure, engraissés de la dépouille des temples, s'étaient fait de la spoliation une habitude, et flairaient pour ainsi dire toute occasion de lucre. Ils pillaient, dépensaient, prodiguaient sans frein et sans mesure. L'infection gagne de proche

(1) *Grégoire le Grand* dit dans ses instructions aux missionnaires qu'il envoya dans la Grande Bretagne : « Ne supprimez pas les festins que font les Bretons dans les sacrifices qu'ils offrent à leurs dieux; transportez-les seulement au jour de la dédicace des églises ou de la fête des saints martyrs, afin que, conservant quelques-unes des joies grossières de l'idolâtrie, ils soient amenés plus aisément à goûter les joies spirituelles de la foi chrétienne » (*Gregor.*, Epist. IX, 71).

(2) *Augustin.*, Epist. 29 et 22.

en proche les mœurs publiques. De là le mépris si commun de la foi jurée et de l'estime des autres; de là cette passion du gain qui veut se satisfaire, même au prix de toute souillure; de là ces sommes prodigieuses englouties dans le luxe des festins. La table eut ses triomphateurs, comme autrefois la victoire. » L'entrevue de *Julien* et de son coiffeur est une scène de haute comédie qui mérite d'être rapportée. L'empereur voulait se faire couper les cheveux. Il voit entrer un personnage somptueusement vêtu. *Julien* s'étonne : C'est un barbier que j'ai demandé, dit-il, et non un homme de finance. » Il questionne cet individu sur ce que valait son emploi. « Vingt rations de table par jour, répond celui-ci, autant de rations de fourages, un bon traitement annuel, sans compter plus d'un accessoire assez lucratif. » *Julien* chassa toute cette clique de coiffeurs, de cuisiniers et autres, dont il n'avait que faire, leur disant de chercher fortune ailleurs (1).

Telle était la première cour chrétienne, dans l'ardeur de la conversion, au milieu des luttes sur la divinité du Christ. Pour connaître le peuple, interrogeons les Pères de l'Église. Il y avait dans les dogmes de la religion nouvelle de quoi séduire les Grecs, portés, par nature, aux subtiles spéculations de la métaphysique. Mais ils comprirent moins le côté moral du christianisme. *Grégoire de Nazianze* ne cesse de leur reprocher qu'ils ne font que parler de religion et de sagesse : « Le moyen de faire son salut, dit-il, n'est pas de discourir sur la théologie, dans les théâtres et les festins, au milieu des rires et des chants, quelquefois avec une langue souillée de chansons lascives; de causer en jouant, de choses qui demandent l'application la plus sérieuse. En quoi consiste la véritable piété? Faire l'aumône, exercer l'hospitalité, assister les malades, prier, gémir, pleurer, coucher sur la terre, mortifier ses sens, veiller sur sa langue, voilà les portes du salut. On y entre par des actions, non par des paroles » (2).

Les plus profonds mystères du christianisme n'effrayaient pas ces hardis discoureurs; ils dissertaient sur le Père, sur la nature

(1) *Ammian. Marcellin.*, XXII, 4.

(2) *Gregor. Naz.*, Carm. I (T. II, p. 19, sq.). Cf. Orat. XV (T. I, p. 225).

u Fils, sur le rapport qui unit le Saint-Esprit aux deux premières ersonnes de la Trinité : « On ne trouve partout, dit *Grégoire de 'ysse*, que gens qui dogmatisent sur les matières les plus difficiles comprendre. Promenez-vous dans les rues et dans les marchés, lez chez votre tailleur, entrez dans un change de monnaies, visitez ›tre fournisseur de table : si, ayant fait choix de quelque chose, ›us demandez *combien*? on vous répondra par le *créé* et l'*incréé*. ous voulez savoir le prix du pain, et vous recevez : *le Père est 'us grand que le Fils, et le Fils est subordonné au Père.* Je emande si mon bain est prêt : on me dit que *le Fils a été tiré du éant* »(1). Saint *Basile* voulut ramener les fidèles à la simplicité e la croyance évangélique : « Professez Dieu, dit-il, croyez au édempteur, au lieu de scruter l'essence impénétrable de la Divi- ité »(2). Chose curieuse! Le législateur lui-même crut devoir inter- enir : une loi défendit les discussions publiques sur la foi chré- enne(3). Mais le génie grec était porté irrésistiblement à la dispute : ı religion se perdit en paroles, au lieu de se traduire en actes.

Pour le commun des fidèles, le culte était une espèce de spec- acle; ils allaient applaudir les orateurs chrétiens, comme ils ıpplaudissaient les conducteurs de chars au cirque. Saint *Chry- ostome* rappela plus d'une fois à ses auditeurs qu'ils n'étaient pas ıu théâtre; qu'il s'agissait d'un ministère spirituel, et que la seule nanière de prouver l'efficacité de la parole chrétienne, c'était de se corriger. Il voyait avec peine que ses homélies touchaient par la forme plus que par le fond; l'enthousiasme qu'il excitait s'éva- porait en applaudissements(4). Souvent la passion du cirque l'em-

(1) *Gibbon* dit qu'il n'a jamais pu découvrir ce passage curieux dans *Grégoire de Nazianze*. Le passage est de *Grégoire de Nysse* (T. III, Homil. de divinit. Filii et Spiritus Sancti). — *Ephrem*, le célèbre Père syrien (contemporain de *Basile*), a écrit 80 discours contre ces vains disputeurs. On y voit, notamment dans le discours 68, que le goût des discussions théologiques était devenu une véritable maladie, aussi funeste à la religion que peu profitable à la philosophie (voyez le Tome VI de ses Œuvres).

(2) *Basil.*, adv. Eunom. I, 14.

(3) L. 4, *C. Just.*, I, 1.

(4) *Chrysost.*, De Lazaro, Concio VII (T. I, p. 790, C); in Matth. Homil. 17 (T. VII, p. 232, D); in Acta Apostol., Homil. 30 (T. IX, p. 239, sq.).

portait chez les Grecs sur le plaisir d'entendre l'éloquent o teur[1]. *Chrysostome* eut la douleur de voir courir ses audite aux jeux, le vendredi et le samedi de la semaine sainte; il p nonça alors un de ses plus beaux discours pour flétrir ces ch tiens à demi païens[2].

Les Pères grecs qui luttaient contre les tendances de leur race, formaient eux-mêmes une exception dans le corps épiscopal. *Grégoire de Nazianze* accuse les évêques de faire un art de la piété chrétienne; il dit que la politique du barreau avait envahi le sanctuaire, et que l'Église était transformée en scène[3]. Les prédicateurs « s'agitaient en chaire comme des histrions »[4], et ils se conduisaient comme des gens de cour. *Grégoire* faisait un singulier contraste avec ces hommes du monde; aussi essuya-t-il leurs reproches; écoutons la justification du saint évêque : « J'ignorais, dit-il au concile de Constantinople, que je dusse disputer de magnificence avec les gouverneurs et les généraux qui possèdent d'immenses richesses et ne savent à quel usage les employer. J'ignorais, qu'abusant du bien des pauvres pour contenter mon luxe et pour me procurer toutes sortes de plaisirs, je pusse dissiper en superfluités des choses si nécessaires, et me présenter à l'autel la tête remplie des fumées d'une bonne chère. J'ignorais qu'un évêque dût monter un cheval fier et superbe, ou se faire traîner dans un char magnifique, entouré d'un faste éclatant.... J'ignorais tout cela; la faute est faite, je vous prie de me la pardonner »[5]. *Grégoire de Nazianze* se retira devant les factions qui s'étaient formées contre lui dans le concile de Constantinople.

(1) *Chrysost.*, C. Anomaeos, Homil. 7 (T. I, p. 501); in Cap. I Genes., Homil. 6, init. (T. IV, p. 39); de Anna, Serm. 4 (T. IV, p. 730, D, E).

(2) *Chrysost.*, T. VI, p. 271, sqq.

(3) *Gregor. Naz.*, Orat. 27 (T. I, p. 465, A). — Le rude *Jérôme* fait une comparaison moins flatteuse : « In Ecclesiis, quasi ad Athenaeum, et ad auditoria convenitur, ut plausus circumstantium suscitentur, ut oratio rhetoricae artis fucata mendacio, *quasi quaedam meretricula* prodeat in publicum, non tam eruditura populos, quam favorem populi quaesitura, » etc. (Comment. in Epist. ad Galat. Lib. III, in.).

(4) *Gregor. Naz.*, Carm. X (T. II, p. 81, A).

(5) *Gregor. Naz.*, Orat. 32, p. 526; Cf. Orat. 25, p. 436.

éloquent *Chrysostome* eut le même sort; un concile le déposa ›ur de prétendus griefs de discipline. « Vous savez, dit-il, dans ı de ses plus beaux discours, la véritable cause de ma perte: ɜst que je n'ai pas tendu ma demeure de riches tapisseries, c'est ıe je n'ai pas revêtu des habits d'or et de soie, c'est que je n'ai ›int flatté la mollesse et la sensualité de certaines gens » (1).

Le christianisme tenta une violente réaction contre cette décré-tude. Il prêcha le renoncement au monde, parce que le monde ait tellement corrompu, qu'il paraissait impossible d'y faire son lut. Mais ce remède héroïque n'était pas à l'usage du grand ›mbre : la vie ascétique demandait précisément cette foi vive et tte énergie qui faisaient défaut à la foule. Il était impossible que bonne nouvelle germât dans cette pourriture.

Nous avons entendu les *Apologètes* opposer avec un noble orgueil s préceptes de l'Évangile au matérialisme païen, les vertus des ırétiens à l'immoralité des gentils. Le temps vint où les préceptes ɜ l'Évangile formèrent un contraste complet avec les mœurs des dèles. « Comment, s'écrie saint *Chrysostome*, les païens croiraient-ɜ à la vérité de notre religion, quand ils voient des chrétiens ıfectés des mêmes vices que nous reprochons aux idolâtres, l'avi-ité, la rapine, l'envie, la débauche? Ils n'ajoutent plus foi à nos aroles, ils les prennent pour de vains mots, pour une indigne 'omperie » (2). « Tous, dit saint *Ephrem*, le grand docteur de ı Syrie, tous nous recherchons les honneurs, tous nous pour-ıivons la vaine gloire, tous nous nous livrons à l'avarice, tous ous sommes pervers, prompts aux plaisirs, fuyant la tempérance, roids dans la charité, emportés dans la colère, inertes dans le ›ien, actifs dans le mal » (3). Un vice infâme minait l'empire d'Orient. La pudeur empêcha longtemps *Chrysostome* de mettre la main sur la plaie la plus honteuse de la société romaine. Enfin son indignation éclata; il tonna contre un amour impur, « mal incurable, plus cruel que toutes les pestes ». La prostitution lui

(1) *Chrysost.*, Antequam iret in exilium (T. III, p. 421, B).
(2) *Chrysostom.*, Homil. VII in Genes. (T. IV, p. 56, C).
(3) *Ephraëm*, Sermo in Patres defunctos (T. I, p. 173, E, F).

paraissait presqu'une vertu en présence d'un crime qui viole la nature : « Le comble de l'indignité, dit-il, c'est l'audace avec laquelle on se livre à cette impureté, devenue une habitude, et pour ainsi dire une loi. Il n'y a plus ni crainte, ni honte; on rit de cette abomination, comme s'il s'agissait d'un exploit. Ceux qui gardent la chasteté, semblent être frappés de folie; ceux qui font des remontrances ont l'air d'être en fureur» (1). L'orateur se demande, « pourquoi Dieu n'envoie pas une pluie de feu sur les coupables, comme sur Sodome? » Il répond « qu'un supplice plus cruel les attend, un feu qui n'aura pas de fin »(2).

Les sectes qui se séparèrent de l'Église, lui reprochèrent amèrement les superstitions païennes et la corruption qui les accompagnait. Les manichéens disaient que les catholiques ne se distinguaient des païens que par quelques cérémonies extérieures. Saint *Augustin* prit la défense *des Mœurs de l'Église*. Mais pour montrer la sainteté de la vie chrétienne, il fut obligé de citer l'existence exceptionnelle des moines. Il avoue « qu'il y avait des multitudes de fidèles, chrétiens de nom, qui conservaient les superstitions du paganisme au sein de la vraie religion, et qui se livraient à leurs passions comme s'ils étaient encore païens. Beaucoup, dit-il, adorent des images; beaucoup boivent avec excès sur les tombeaux des saints, et s'enterrent sur des cadavres en mettant leur voracité et leur ébriété sur le compte de la foi ». On profitait des cérémonies nocturnes pour se livrer à de sales débauches; on ne respectait pas même les Vigiles de Pâques (3). Les spectacles, ces fêtes de la religion païenne, faisaient concurrence à l'Évangile. *Augustin* tonna en vain contre la folie du cirque; le grand docteur vit les chrétiens déserter le temple de Dieu, pour courir aux « fêtes des démons »(4).

(1) *Chrysost.*, adv. Oppugnator. Vitae Monast. III, 8 (T. I, p. 88). Comparez les homélies de saint *Ephrem* sur l'impudicité (T. III, p. 56, sqq.) et les décrets des conciles sur la sodomie. Le concile d'Ancyre (IVe siècle) impose de longues pénitences à ceux qui ont commis des crimes contre nature.

(2) *Chrysost.*, ib., p. 89. Cf. *Id.*, de perfecta caritate (T. VI, p. 297, D); Homil. IV, in Epist. ad Roman. (T. IX, p. 458, C.)

(3) *Augustin.*, De morib. Eccl. Cathol. 75. — *Hieronym.*, adv. Vigilantium (T. IV, P. 2, p. 285).

(4) *Augustin.*, De catechizandis rudibus, § 48; Enarr. in Psalm. 80, § 2.

Si la parole puissante de l'évêque d'Hippone n'avait pas la force de retenir ces déserteurs de la foi, quel devait être l'état des églises qui n'avaient pas à leur tête un saint *Augustin*? (1).

Cette fureur des plaisirs qui caractérise la décadence de la société ancienne n'était pas un vice local. Nous venons d'entendre les plaintes des *Grégoire* et des *Chrysostome*. A Rome le peuple chrétien, aussi bien que la populace païenne, ne demandait que du pain et des jeux. A l'occasion d'une disette, on expulsa de la ville tous les étrangers. « L'exécution, dit un historien contemporain (2), s'étendit brutalement, même au très-petit nombre qui exerçaient des professions scientifiques et libérales; mais on excepta formellement les histrions et leur suite; on souffrit la présence de trois mille danseuses et d'autant de choristes et de figurantes. Aussi ne fait-on pas un pas, sans rencontrer de ces femmes aux longs cheveux bouclés, qui auraient pu, étant mariées, donner chacune trois enfants à l'État, et dont toute l'existence consiste à balayer du pied le plancher d'un théâtre, à pirouetter sans fin sur elles-mêmes. » Les malheurs de l'invasion des Barbares ne corrigèrent pas cette société futile. Saint *Léon*, ce pape courageux qui osa affronter Attila, se plaint qu'au milieu des ravages des Huns, les Romains montraient plus de zèle pour les jeux du cirque que pour le culte de saint *Paul* et de saint *Pierre* (3).

Que devenait, dans cette corruption, l'idéal de la perfection chrétienne, si haut placé par les *Apologètes*? *Tertullien* dit que les païens s'étonnaient de la charité chrétienne; *Lucien* fait presque un reproche aux sectateurs du Christ de leur amour fraternel. Quel triste changement, au temps de saint *Chrysostome!* Ce qui scandalisait surtout les païens, c'était le manque de charité de ceux

(1) Le Ve canon du concile de Carthage (de 401) porte : « Il faut prier les empereurs d'empêcher qu'on ne représente des spectacles, des jeux ou des comédies, les dimanches et les fêtes, particulièrement pendant le temps de Pâques, parce qu'il arrive que les peuples vont en plus grand nombre au cirque qu'à l'église. »

(2) *Ammian. Marcell.* XIV, 6.

(3) *Leo*, Serm. 81, p. 165.

qui avaient toujours le mot de charité à la bouche (1). Jésus-Christ dit à ses disciples de donner leurs biens aux pauvres. Au IVe siècle, l'usure sévissait comme à l'époque des XII Tables : des clercs se rendaient coupables de ce crime honteux (2) ! Les créanciers ne se partageaient plus le corps de leurs débiteurs, mais les malheureux étaient réduits à vendre leurs enfants; l'avidité s'acharnait jusque sur la mort (3). Saint *Maxime*, évêque de Turin (Ve siècle) dit que « la plupart des fidèles, loin de distribuer leurs biens aux pauvres, enlevaient les biens d'autrui » (4). Les chrétiens se donnent le nom de frères, dit saint *Chrysostome;* en réalité ils se haïssent comme des ennemis : « Nous nous disons les membres les uns des autres, et nous nous déchirons comme des bêtes féroces » (5).

L'invasion des peuples du nord aurait dû faire éclater la charité chrétienne; l'on vit, au contraire, les disciples du Christ rivaliser de barbarie avec les Barbares. Quand, au IIIe siècle, les Goths pillèrent l'Asie, beaucoup de chrétiens s'emparèrent des biens de leurs frères captifs, se faisant eux-mêmes, dit saint *Grégoire*, Goths pour les autres. Il y en eut qui s'enrôlèrent parmi les hordes germaniques, et qui leur montrèrent les chemins, les maisons à piller, les fidèles à égorger (6). Lorsque les irruptions redoublèrent au IVe siècle, la crainte chassa les habitants des provinces envahies; ils allèrent chercher un asile dans des contrées moins exposées, mais ils n'obtinrent des secours qu'au prix de leur liberté. Il fallut qu'une

(1) *Chrysost.*, Homil. 72 in Joann. (T. VIII, p. 427, D). — Cf. *Ephraëm*, De perf. hominis (T. III, p. 283, D).

(2) Concile de Laodicée, IVe siècle, c. 4. Conciles de Carthage de 348, c, 13; 397, c. 16.

(3) *Ambroise* rapporte une histoire lugubre d'un créancier qui saisit le cadavre de son débiteur (de Tobia, c. 8, 10. T. I, p. 600, 602). — *Ephrem* montre l'avarice envahissant toutes les classes de la société chrétienne, jusqu'à l'évêque (Serm. T. VI, p. 660, sqq).

(4) Biblioth. Max. Patrum, T. VI, p. 45, E.

(5) *Chrysost.*, Homil. 28 in Ep. II ad Corinth. (T. X, p. 632, B). — *Ephraëm*, De perfect. hominis (T. III, p. 283, D).

(6) *Gregor. Thaumat.*, Epist. can 5-7. — On trouve les mêmes plaintes au Ve siècle dans les homélies de *Maxime* (Biblioth. Max. Patrum, T. VI, p. 46) —

rappelât à la charité ou plutôt au devoir ces chrétiens plus
els que les hommes du nord (1).
a corruption vicia le christianisme jusque dans son essence.
s la pensée du Christ, tous ses disciples devaient être égale-
t saints : l'égalité religieuse prenait la place de l'aristocratie
llectuelle et morale de l'antiquité. Bientôt la distinction des
cs et des laïques, de l'existence des moines et de la vie sécu-
, détruisit le dogme fondamental du christianisme, et ouvrit
orte à tous les excès. Les hommes du monde se croyaient
ensés, non-seulement de l'observation rigoureuse des préceptes
'Évangile, mais même des prescriptions d'une morale vulgaire :
il arrive, dit un orateur chrétien, qu'un prêtre sévère reproche
hommes du siècle leurs péchés, s'il demande pourquoi ils
ivrent à la débauche, à la rapine, au brigandage, ils lui ré-
dent : *Que pouvons-nous faire, nous hommes du siècle? nous*
ommes pas des clercs, nous ne sommes pas des moines. A les
ndre, quiconque n'est pas clerc ou moine, se peut permettre
ce qui n'est pas permis » (2). Les Pères de l'Église protestèrent
ain contre cette désertion de la doctrine évangélique ; ils mon-
ent vainement qu'il n'y avait pas deux espèces de chrétiens,
tous devaient aspirer à la perfection (3). S'il se trouvait quelque
le qui s'efforçât de régler sa vie d'après les maximes de l'Évan-
, on le poursuivait de railleries et d'insultes : « Tu es un homme
d et juste, tu es un second Élie, tu rivalises avec saint *Pierre*,
'es pas de ce monde, tu es un ange descendu du ciel » (4). « On
s traite de moines, dit *Jérôme*, parce que nous ne portons pas
bits de soie ; on nous traite d'hommes moroses et insociables,
e que nous ne sommes pas ivres, et que nous ne déchirons
notre bouche par des éclats de rire » (5).

L. 2, *C. Th.* V, 5.

Voyez le sermon d'un auteur inconnu, inséré dans les œuvres d'*Augustin*,
, Append. Serm. 82).

Chrysost., De Lazaro, Or. III (T. I, p. 737) ; Homil. VII in Epist. ad Hebr.
II, p. 79) ; adv. oppugnator. vitae monast. III, 14 (T. I, p. 101, A ; 102, D).

Augustin., Serm. I, § 4, in Psalm. 90. Cf. Serm. II, § 4, in Psalm. 48.

Hieronym., Epist. 19 (T. IV, P. 2, p. 51).

La corruption générale provoqua une vive opposition chez hommes animés de l'esprit du christianisme primitif. Il y eut sectes qui se séparèrent de l'Église, pour ne pas se souiller contact de prétendus chrétiens qui amassaient de l'argent d'infâmes usures et qui dépensaient leurs rapines dans la bauche[1]. Dès le IVe siècle, des réformateurs surgirent du sein monastères. Les uns combattaient le jeûne et les prières pour morts; ils protestaient contre le relâchement des mœurs, par renonciation absolue au monde[2]. D'autres attaquaient le cul que l'on rendait aux reliques des martyrs; ils traitaient les cath liques de « cinéraires et d'idolâtres »; ils accusaient l'Église conserver des superstitions païennes; ils blâmaient la vie mona tique comme inutile au prochain, et la continence en génér comme une occasion d'immoralité[3]. Des moines, précurseurs Luther, repoussèrent la distinction d'une double morale et so tinrent que le dogme chrétien obligeait les laïques aussi bien qu les clercs et les moines[4].

Ces tentatives de réforme échouèrent. Des erreurs s'y mêlaient mais eussent-elles été pures comme la doctrine de Jésus-Chris elles auraient été impuissantes. Le vice était dans la société co rompue à laquelle le christianisme se trouvait lié. Tout en s'élevai avec violence contre les réformateurs, les Pères de l'Église avouaie la gravité du désordre. La corruption avait gagné ceux-là mêm qui auraient dû guider les fidèles dans la voie de la perfectic chrétienne. L'épiscopat, que les *Ambroise* et les *Augustin* redou taient comme une charge trop difficile, était recherché par le com mun des fidèles pour des avantages temporels. On vit se reproduir dans les élections ecclésiastiques les mauvaises passions, les artific coupables, la corruption et jusqu'aux meurtres qui avaient déshi noré les élections d'Athènes et de Rome[5]. Tel candidat vantait

(1) *Theodoret.*, Haeret. Fab. IV, 10; *Id.*, Hist. Eccl. IV, 10.

(2) Le moine Aërius et ses sectateurs (*Epiphan.*, Haeres. 75, 3).

(3) Vigilantius (*Hieronym.*, Épist. 37 ad Ripuar. T. IV, P. 2, p. 282, sqq.).

(4) Jovinianus (*Hieronym.*, c. Jovin. I, p. 146. — *Neander*, Geschichte christlichen Religion, T. II, p. 514 et suiv.).

(5) *Ammien Marcellin* rapporte (XXVII, 4) que Damase et Ursin se dis

rang de ses aïeux; un autre séduisait ses juges par l'appât d'une table somptueuse; il y en avait qui promettaient de partager les dépouilles de l'Église avec leurs complices(1)!

La soif des richesses et des jouissances matérielles, cette lèpre des sociétés en décadence, infecta l'Église. Des moyens honteux furent mis en usage par les prêtres et les moines pour s'emparer des successions des femmes et des vieillards. « J'apprends, dit *Jérôme*(2), que quelques-uns des nôtres rendent de vils services à des vieillards sans enfants. Ils apportent eux-mêmes le pot de chambre, ils assiégent le lit, ils reçoivent dans leurs mains le pus de l'estomac, et les humeurs des poumons. A l'entrée du médecin, ils tremblent; ils lui demandent pâles de frayeur si le malade va mieux; pour peu que le moribond ait repris de forces, ils se croient en péril; ils feignent la joie, pendant que leur âme est torturée par l'avarice. » Il fallut que le législateur intervînt pour refréner cette sordide cupidité. Par un édit adressé à Damase, évêque de Rome, Valentinien défendit aux moines et aux prêtres de fréquenter la demeure des veuves et des vierges; il les déclara incapables de recevoir des donations ou des legs de leurs pénitentes(3). Les plaintes douloureuses que cette loi arracha à *Jérôme* attestent la gravité du mal : « Voici une grande honte pour nous, s'écrie le solitaire de Béthléem. Les prêtres des faux dieux, les bateleurs, les personnes les plus infâmes peuvent être légataires; les clercs et les moines seuls ne peuvent l'être; une loi le leur interdit, et une loi qui n'est pas faite par des empereurs ennemis de la religion, mais

tèrent le siége de Rome avec une fureur qui alla jusqu'au meurtre. Damase l'emporta de haute lutte; 137 cadavres furent trouvés le lendemain dans la basilique où s'assemblaient les chrétiens. L'historien ajoute : « En vérité, quand je considère l'éclat de cette dignité dans la capitale, je ne suis plus surpris de cet excès d'animosité entre les compétiteurs. Le concurrent qui l'obtient est sûr de s'enrichir des libérales oblations des matrones, de rouler dans le char le plus commode, d'éblouir tous les yeux par la splendeur de son costume, d'éclipser dans ses festins jusqu'aux profusions des tables royales... »

(1) *Sidon. Apollinar.*, Epist. IV, 25; VII, 5.—*Ephraëm*, Serm. de Reprehens. (T. VI, p. 665, E, F).

(2) *Hieronym.*, Epist. 34 ad Nepot. (T. IV, P. 2, p. 261).

(3) L. 20, *C. Th.* XVI, 2.

par des princes chrétiens. Cette loi même, je ne me plair qu'on l'ait faite, je me plains que nous l'ayons méritée; ins par une sage prévoyance, elle n'est pas même assez forte c l'avarice; on se joue de ses défenses par de frauduleux fidé mis... Je rougis de le dire, mais il le faut pour que nous r sions au moins de notre déshonneur; nous vivons en appa dans la pauvreté et nous mourons riches »(1). *Zosime*, cet his païen que l'on a accusé de calomnier le christianisme, n'a dor exagéré en disant que les moines, « sous prétexte de partager biens avec les pauvres, réduisaient tout le monde à la pauvret

La corruption allait de pair avec la soif de l'or. Les gastror de l'empire trouvèrent de dignes successeurs dans le sein de l'É Nous laissons la parole à saint *Jérôme :* « Honte à ces prêtr ne songent qu'à amasser des richesses! Nés dans de pauvres sons, sous le chaume du laboureur, ceux qui avaient à pei pain d'orge pour rassasier leur estomac affamé, repoussent m nant la fleur de froment et le miel. Ils connaissent les noms et l les espèces de poissons; ils savent sur quels rivages les huitr été recueillies; au goût des oiseaux, ils reconnaissent les prov où on les a pris. Ils se délectent à raison de la rareté des alir ils les savourent à raison du danger qu'il y a de les procurer

Ailleurs *Jérôme* flétrit d'autres vices du clergé : « Il avoi rougeur au front, qu'il y a des fidèles qui briguent la prêtrise voir plus librement les femmes. La parure est tout leur soin; cheveux sont bouclés avec le fer; leurs doigts brillent du fe diamants; ils marchent du bout des pieds; vous les prendriez de jeunes fiancés, plutôt que pour des clercs »(4). Ne dirait-o des abbés du XVIIIe siècle? Ces prêtres mondains étaien doute une exception; mais la vie de ceux qui vivaient retir monde n'était pas plus pure : ils trouvaient moyen de se livre plaisirs de la chair, tout en conservant les dehors de la sai

(1) *Hieronym.*, Epist. 34, 95 (T. IV, P. 2, p. 260, 776). Traduction de *Vill*
(2) *Zosim.*, Hist. V, 23.
(3) *Hieronym.*, Epist. 34 ad Nepot. (T. IV, P. 2, p. 261).
(4) *Hieronym.*, T. IV, P. 2, p. 40 (Traduction de *Villemain* et de *Chateaubr*

Le plus grand nombre entretenaient chez eux des femmes sous le nom de *sœurs*. Les plaintes des Pères de l'Église, les décrets des conciles et les lois des empereurs attestent les honteux désordres qui se cachaient sous ces relations : « L'aveu est affligeant à faire, dit *Jérôme*, mais la vérité, bien que triste, doit être dite. Quelle est cette peste des *femmes introduites*? (1) Épouses sans mariage légitime, cette espèce nouvelle de concubines ne sont que des courtisanes à l'usage d'un seul homme. Elles partagent avec lui la maison, la table, souvent le lit. Et on nous appelle des esprits soupçonneux, quand nous murmurons!... Si ces relations sont si saintes, pourquoi le frère abandonne-t-il la sœur que la nature lui a donnée, pour chercher une sœur étrangère? Pourquoi la sœur dédaigne-t-elle son frère non marié, pour chercher un frère étranger? N'est-ce pas pour entretenir un commerce criminel, sous le prétexte de consolation spirituelle? » (2). Ce qui indigne le plus saint *Chrysostome*, et avec raison, c'est cette hypocrisie de la vertu qui couvre le vice : « Mieux vaudrait, dit-il, fréquenter des filles publiques que de tromper les fidèles, en vivant avec de prétendues sœurs et amies » (3). Il fallut l'intervention active et réitérée des conciles pour diminuer l'abus; il ne fut jamais détruit (4).

La corruption envahit jusqu'aux solitudes des monastères. Les reproches que saint *Ephrem* adresse aux moines du IVe siècle ne sont pas moins vifs que les accusations de saint *Jérôme* contre le clergé séculier : « Nous avons renoncé au monde et nous ne pensons qu'au monde; nous avons quitté nos maisons, et nous en avons gardé les préoccupations et les soucis; nous avons abandonné les possessions de la terre, et nous ne cessons de contester pour elles; nous sommes humbles en apparence, et dans l'âme nous ambitionnons les honneurs; nous paraissons aimer la pauvreté, et nous sommes dominés par la convoitise. A l'extérieur nous sommes

(1) *Subintroductae* ou *agapetae*.

(2) *Hieronym.* Epist. 18 ad Eustoch. (T. IV, P. 2, p. 33).

(3) *Chrysost.*, Contra eos qui subintroductas habent (T. I, p. 288, sq).

(4) Conciles d'Ancyre, c. 19; de Nicée, c. 3; de Carthage, III, 17; d'Arles, II, de Tolède, IV, 42. Le législateur lui-même crut devoir condamner ces relations criminelles (L. 44, *C. Th.* XVI, 2).

moines, tandis que notre cœur est dur et inhumain ; à l'extérieur nous sommes pieux, en réalité nous sommes homicides ; à l'extérieur nous sommes charitables, en dedans nous sommes haineux ; à l'extérieur nous jeûnons, dans nos mœurs nous sommes des pirates ; à l'extérieur nous sommes pudiques, et dans l'âme adultères » (1).

Nous avons accumulé les témoignages, et nous en rapporterons encore, pour qu'il ne reste aucun doute sur ce fait, que « la société païenne resta la même, malgré sa conversion apparente au christianisme » (2). C'est un triste enseignement que l'histoire donne aux nations qui se corrompent : lorsqu'elles sont usées par la décadence morale, elles doivent périr. La religion ne saurait rendre la vie à un monde qui tombe en pourriture. Il faut des orages pour purifier l'atmosphère ; plus l'air est infecté, plus la tempête est furieuse et destructrice. Le christianisme avait en lui les éléments d'une régénération morale, mais il se corrompit au contact d'une civilisation corrompue ; il menaçait de périr avec la société ancienne, lorsque Dieu envoya les Barbares.

CHAPITRE II.

LES LOIS.

Les panégyristes de Constantin le glorifient « d'avoir remplacé la dureté des anciennes lois par l'éternelle justice, d'avoir corrigé les vices et réformé les mœurs » (3). *Montesquieu* a donné à ces éloges de rhéteur l'autorité de sa puissante parole : « Le christianisme, dit-il, a imprimé son caractère à la jurisprudence. Il est certain que les changements de Constantin furent faits ou sur des

(1) *Ephraëm*, adv. vitiose viventes (T. I, p. 112, D, E ; 113, E, F). Les ouvrages d'*Ephrem* sont remplis de ces plaintes. Voyez son *Discours ascétique* (T. I, p. 40).

(2) *Guizot*, Cours d'Histoire, XIVe leçon.

(3) *Publ. Optat. Porphyr.*, Panegyr. 39 ; *Nazar.*, Paneg. 38.

ées qui se rapportaient au christianisme, ou sur des idées prises : sa perfection »(1). L'influence de la religion chrétienne sur la gislation ne peut être niée, mais elle n'est pas aussi profonde que suppose l'auteur de l'*Esprit des Lois*. Malgré l'apparente con- rsion de l'empire, les mœurs étaient restées païennes; or le droit, pression de l'ancien ordre social, ne pouvait se modifier qu'avec société même. L'intervention violente du législateur, pour chan- ', pour détruire en un jour l'ouvrage de douze siècles, était possible. En réalité, il n'y songea pas. A part quelques modifi- ions inspirées par le sentiment de la charité chrétienne, la islation romaine resta intacte.

L'antiquité était rongée par un vice qui en prépara la dissolution. mal des maux, l'esclavage subsiste dans les dernières compila- ns de Justinien avec la même rigueur que sous le paganisme; galité chrétienne reste limitée à l'ordre spirituel. En vain le ristianisme proclame le dogme de la fraternité humaine, cette ande vérité n'avait pas pénétré dans les idées ni dans les mœurs. y a plus; l'Église elle-même méconnut la maxime évangélique, en poussant comme des ennemis, comme des êtres impurs, tous ceux ui se séparaient de la doctrine orthodoxe. Le monde ancien était visé en citoyens et Barbares, mais du moins la *barbarie* n'avait pas é érigée en crime, tandisque l'*hérésie* divisa l'humanité en sectes réconciliables. Cette aberration de l'esprit chrétien laissa des aces funestes dans la législation. Des divergences de doctrine rent flétries à l'égal de la haute trahison; exclus de l'unité chré- enne, les hérétiques furent mis par le législateur hors du droit mmun. Les lois sur l'hérésie renferment le principe des guerres e religion qui ont ensanglanté l'Europe.

Ainsi, loin de réformer la société avec les dogmes vivifiants de charité et de la fraternité, le christianisme introduisit de nou- aux germes de division et de haine. Heureusement la puissance la vérité l'emporte sur les passions des hommes. La doctrine angélique, bien qu'altérée par l'intolérance de l'Église, était pelée à modifier insensiblement les mœurs; et une fois les

) Esprit des lois, XXIII, 21.

mœurs imprégnées du sentiment de l'unité humaine, les vices de l'ancien monde disparaîtront. Telle est la loi qui préside au lent développement de l'humanité. Il faut des siècles pour préparer un dogme nouveau ; il faut des siècles pour que la vérité pénètre les intelligences et les cœurs ; il faut encore des siècles pour que du domaine de la foi et de la théorie elle passe dans la réalité. Ne cherchons donc pas dans la législation des empereurs chrétiens l'application réfléchie et rigoureuse des maximes de l'Évangile : c'est à peine si nous y trouvons quelques efforts timides pour mettre l'état social en harmonie avec les croyances religieuses.

§ I. *Le Droit Civil.*

Le droit romain était destiné à devenir l'un des éléments de la civilisation moderne. Empreint à son origine d'un esprit étroit comme la cité où il prit naissance, il se développa et acquit un caractère de généralité sous l'influence de la conquête et de la monarchie universelle de l'empire. La philosophie contribua à dégager le droit des liens de la cité, pour en faire ce droit célèbre qui régit l'Europe sous le titre glorieux de raison écrite. Les empereurs chrétiens continuèrent l'œuvre de la philosophie. A l'époque où le droit revêtit sa forme définitive, les dernières traces du droit strict disparurent. L'inégalité qui présidait dans l'ancienne jurisprudence aux rapports des personnes et aux droits sur les choses, fit place à l'égalité. Plus de distinction entre la parenté masculine et la parenté par les femmes : la famille civile se confond avec la famille naturelle. Le droit ne connaît plus de fonds italiques ni de fonds provinciaux : il n'y a qu'une seule propriété, la propriété fondée sur la nature.

On a attribué ces modifications du droit à l'influence de la doctrine chrétienne(1); il en faut plutôt chercher la cause dans la dissolution de la cité romaine et dans la translation du siége des

(1) *Troplong*, de l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains, ch. VII.

empereurs à Constantinople. En quittant l'Italie, le droit perdit naturellement tous les traits caractéristiques qui avaient leur racine dans le sol romain. L'action du christianisme est plus sensible dans la législation sur le mariage; mais fut-elle aussi bienfaisante qu'on le croit? Comme tous les peuples de l'antiquité, les Romains voyaient dans le mariage une institution politique, destinée à donner de nombreux citoyens à l'État. Quand le sentiment moral s'affaissa avec la décadence du monde ancien, il arriva que les citoyens préférèrent les jouissances du célibat aux charges de l'union conjugale. Le législateur intervint pour sauver la république de la dépopulation : de là les célèbres lois d'Auguste qui punissent le célibat et jusqu'aux unions stériles. Mais les lois furent impuissantes; la corruption et la dépopulation allèrent croissant. C'était à la religion nouvelle à purifier les mœurs, en réhabilitant le mariage. Le christianisme dépassa le but; par une réaction excessive contre le matérialisme païen, il exalta la virginité et toléra à peine le mariage. Tel fut l'esprit qui anima Constantin, lorsqu'il abolit les lois d'Auguste(1). *Eusèbe*, son biographe, nous fait connaître la pensée de l'empereur chrétien : « Peut-on encore punir le célibat, dit-il, lorsque la Thébaïde se remplit de solitaires qui rejettent le mariage comme une marque de la déchéance du genre humain? Ils sont dignes d'admiration plutôt que de châtiment, ceux qui s'élèvent ainsi au-dessus de la nature » (2). Qu'importe aux chrétiens l'extinction de la population? Ne serait-ce pas un bonheur pour les hommes, si ce monde misérable avait une fin?

Nous apercevons ici la raison pour laquelle le christianisme n'exerça pas sur l'ordre civil l'action profonde qu'on lui suppose bien gratuitement. C'est une religion de l'autre monde; son spiritualisme désordonné la rend étrangère aux intérêts de la terre; toutes ses préoccupations sont pour le ciel. C'est sous l'influence de cette fausse conception que le plus grand des apôtres ne voit dans le mariage qu'un remède contre l'incontinence; saint *Paul* ne comprend pas la nécessité providentielle du mariage, ni

(1) *L.* 1, *C. Th.* VIII, 16.
(2) *Euseb.*, Vita Constantini, IV, 26.

sa nécessité sociale. Si le législateur avait pris le christianis sérieux, il aurait cherché à attirer tous les hommes dans l nastères, c'est-à-dire qu'il aurait travaillé à l'extinction du humain. Étrange mission pour ceux qui sont appelés à p aux destinées des peuples! Pour qui connaît le vrai génie du tianisme, c'est peine perdue que de rechercher quelle fut s tion sur la société civile : il ne pouvait avoir qu'une in morale.

Le paganisme n'avait pas le sentiment de la pureté qui di la morale de l'Évangile. La femme n'était qu'un instrum jouissance et de reproduction, le concubinage était légitim gradée moralement, la femme occupait aussi dans l'ordre rang inférieur. Au point de vue chrétien, toute union non crée n'est qu'une débauche. Les empereurs n'osèrent pa aussi loin que la religion; ils se bornèrent à défendre les bines aux hommes mariés(1). Le christianisme admet l'égali femme et de l'homme sous le rapport religieux; comment l lateur aurait-il refusé l'égalité civile à un sexe qui donn martyrs et des saintes à l'Église? Constantin abolit la tute femmes(2); Justinien plaça la parenté utérine sur la mêm que la parenté consanguine, dans l'ordre de succession qu'il

L'antiquité est l'âge de la violence; les êtres faibles devaie sous les plus forts. Dans cet ordre d'idées, la puissance n'était pas un pouvoir qui protège, c'était une dominati régit et exploite. Le droit de vie et de mort avait cédé au le grès des mœurs, mais la dureté de l'esprit antique persista le droit que l'on reconnaissait au père d'exposer son enfant. l le christianisme pénètre dans le monde païen, la voix de l'hu se fait entendre. *Lactance* demande, « comment un père pe à des êtres, à peine formés, l'existence qu'il ne leur a pas d puisqu'elle vient de Dieu. Le Créateur, dit-il, fait naître le pour la vie et non pour la mort. Ceux qui offrent ainsi leu pres entrailles en proie aux chiens se rendent coupables

(1) L. 1, *C. Just.* V, 26.
(2) L. un., *C. Th.* II, 17.

ion plus cruelle que le meurtre. Si l'enfant exposé trouve quel-
'un qui se charge de le nourrir, c'est dans le but de le livrer à la
ostitution ou à la servitude » (1). La société païenne s'était déjà
ue pour l'innocence sacrifiée. Trajan reproche aux pères de de-
nder aux étrangers une compassion qu'ils n'ont pas eux-mêmes (2);
npereur reconnaît le droit de l'enfant exposé à la liberté. Con-
ntin est en apparence moins humain que Trajan; il permet à celui
i recueille l'enfant de le réduire en servitude. Peut-être le légis-
eur chrétien, préoccupé avant tout de sauver la vie à l'enfant,
rifie-t-il sa liberté afin d'exciter la compassion par l'appât de l'in-
et (3). La liberté finit par prévaloir dans les lois de Justinien (4).
On est étonné de voir les empereurs chrétiens hésitant ainsi
ant un crime : c'est un nouveau témoignage du peu d'influence
la religion sur les lois. Le droit des enfants à la vie avait été
connu par *Platon* et *Aristote;* l'usage de les exposer était
néral. Quand la misère alla croissant avec la décadence uni-
selle, les parents pauvres trouvèrent une excuse à leur inhu-
nité dans leur impuissance. Le législateur n'osa pas punir
position, bien que le christianisme la condamnât; il essaya de
prévenir en venant en aide aux parents pauvres. Constantin
'a plusieurs édits dans cet esprit d'humanité; ce sont ses plus
ux titres de gloire. « Si quelque père a des enfants auxquels sa
vreté l'empêche de fournir des aliments et des vêtements, ayez
que notre fisc et même notre domaine privé leur en pro-
ent sans délai : car l'entretien des enfants qui viennent de
re ne comporte pas de retard. » — « Nous avons appris que
habitants d'Afrique, pressés par le besoin, vendent leurs en-
s ou les donnent en gage. Nous voulons que ceux dont l'indi-
ce sera constatée reçoivent des secours de notre fisc, afin de
pas se voir forcés, ou à mourir de misère, ou à commettre une
ion honteuse » (5).

1) *Lactant.*, Div. Inst. VI, 20. — Cf. *Tertull.*, Apolog. 9. — *Justin.*, Apolog. 1.
2) *Trajan.*, Ep. ad Plin. X, 72. — L. 4, D. XXV, 3.
3) *Troplong*, De l'influence du christianisme, p. 126, 127.
4) L. 4, *C. Just.* VIII, 52. — *Novell.* 154.
5) L. 1, 2, *C. Th.* XI, 27.

Les lois de Constantin attestent l'impuissance du christianisme plutôt que son influence. Un illustre écrivain qui, sous le nom de *Génie du Christianisme*, a écrit la poésie de la religion chrétienne telle qu'il la concevait dans sa brillante imagination, *Chateaubriand* dit que les empereurs défendirent d'exposer les enfants. C'est une erreur : l'exposition n'était pas considérée comme un crime; en droit, la vente même de l'enfant était permise. Cependant il s'agit ici d'un fait immoral que la religion réprouvait. Pourquoi donc les princes, dans le conseil desquels les évêques siégent et dominent, ne condamnent-ils pas ce crime? C'est que la charité évangélique n'était pas parvenue à humaniser les mœurs, quoi qu'on en dise. Bien moins encore pouvait-elle réformer les lois. La législation resta païenne, jusqu'à l'arrivée des Barbares. Il y avait dans les races du nord, traitées de barbares par les Romains, des germes de vraie humanité. C'est grâce au concours des mœures germaniques et de la charité chrétienne que la barbarie ancienne fit place à l'humanité moderne.

§ II. *Peines. Prisons.*

« Nous ne faisons pas assez d'attention, dit *Chateaubriand*(1), aux améliorations évidemment apportées dans les lois par la mansuétude du Christ. Accoutumés que nous sommes à lire des faits atroces, quand nous voyons des hommes déchirés avec des ongles de fer, exposés nus et frottés de miel à la piqure des mouches, torturés par l'ordre d'un juge ou la vengeance d'un simple créancier, nous ne nous demandons pas comment cela n'arrive plus chez les nations civilisées du monde moderne. Le progrès si lent de la société ne suffit pas pour rendre compte de ces changements; il y faut reconnaître une cause plus générale; cette cause est l'esprit du christianisme. » Illusion historique ! L'humanité qui caractérise les temps modernes a pénétré dans les lois; mais parce que cette

(1) *Chateaubriand*, Études Historiques.

ıfaisante révolution s'est accomplie dans les sociétés chré-
nes, faut-il en rapporter toute la gloire au christianisme? On
lie que l'humanité dans les lois date d'un siècle qui professait
hostilité ouverte pour la religion du Christ. Ce n'est pas à dire
le christianisme n'ait pas contribué à humaniser les mœurs,
s il a fallu pour cela le *lent progrès* des siècles et d'autres in-
nces que celles de la religion.

es lois des empereurs chrétiens sont loin d'être aussi humaines
le croit l'auteur du *Génie du Christianisme;* l'on n'y trouve
quelques tentatives de réforme assez insignifiantes. Constantin
lit le supplice de la croix; cette peine avait été sanctifiée par la
·t de Jésus-Christ; c'eût été en quelque sorte outrager le Fils de
u que de continuer à l'infliger aux esclaves. Justinien défendit
nutiler les criminels en leur coupant les mains ou toute autre
tie du corps(1). Le législateur romain dit qu'il se sent ému de
é pour la faiblesse humaine; s'il avait été inspiré par une
sée chrétienne, il se serait dit que l'homme étant l'image de
u, c'est une impiété de le mutiler.

ıa confiscation, qui naguère souillait encore nos codes, est une
peines les plus odieuses, car elle frappe moins le coupable que
amille. Les lois romaines la prodiguaient. Sous les empereurs,
ait moins le fisc qui profitait des dépouilles des condamnés que
courtisans qui assiégeaient le palais des Césars et qui inven-
nt des crimes pour assouvir leur cupidité : la peine créait des
ninels. Il eût été digne d'un législateur chrétien d'abolir une
alité qui prêtait à de si coupables abus; malheureusement
prit fiscal avait plus de force que l'Évangile. Constantin
t avoir assez fait, en réservant aux femmes et aux enfants
ıncipés les biens qui leur étaient propres; il promit de venir
secours des enfants sous puissance(2). Constance et Valentinien
nt un pas de plus; ils ordonnèrent que les biens des condamnés
seraient à leurs enfants; mais en exceptant de ce bienfait les
pables de lèse-majesté, ils laissèrent la porte ouverte aux déla-

Novelle 134, ch. 9.
L. 1, *C. Th.* IX, 42.

teurs(1). La délation avait pris un caractère monstrueux; ce n'est pas sans raison que les empereurs chrétiens la flétrirent comme le plus grand de tous les crimes(2). Mais les lois furent impuissantes pour réprimer cette fureur; le mal avait ses racines dans une passion aussi vile que puissante, la cupidité. Les délateurs officiels firent place aux *pétiteurs*, hommes avides qui poursuivaient les condamnations pour profiter des dépouilles des coupables. En vain les empereurs portèrent décrets sur décrets pour réprimer ce vice; il ne fit qu'augmenter avec la décadence de l'empire(3).

Le principe de la confiscation résista à ces timides efforts. L'on continua à punir les enfants des condamnés dans leur fortune; il y a plus, des peines corporelles, la mort même frappaient des innocents. La personnalité des peines ne fut consacrée que dans des circonstances exceptionnelles : le législateur ne voulut pas que la chute d'un favori ou la défaite d'un tyran entraînât le supplice de la famille et des amis du coupable. Mais les lois ordinaires qui punissaient les enfants pour les crimes de leurs parents ne furent pas abrogées(4).

Telles furent les seules mesures que l'humanité inspira aux premiers empereurs chrétiens. La décadence morale de l'antiquité, plus forte que la religion, explique en partie l'impuissance du christianisme. Mais il faut aussi faire une part, et à notre avis la plus grande, au caractère de la religion chrétienne. Il est impossible qu'une religion qui fait profession de mépriser le monde et de le fuir, corrige les vices de ce monde. Le christianisme seul ne serait jamais parvenu à introduire l'humanité dans les lois. En veut-on la preuve? Dans l'Europe envahie par les Barbares, les mœurs et les lois ne tardèrent point à s'humaniser. Dans l'empire

(1) LL. 2, 6, *C. Th.* IX, 42. Le Code Théodosien contient encore quelques lois de Théodose et d'Arcadius (LL. 8, 15, eod.) qui tendent à garantir les intérêts de la famille, mais le principe de la confiscation subsiste.

(2) LL. 1, 2, 10, 24, *C. Th.* X, 10.

(3) Voyez le livre X, Tit. 10 du *Code Théodosien* et les observations de *Godefroy*.

(4) L. 18, *C. Th.* IX, 40 et *Godefroy*.

d'Orient, les lois devinrent tous les jours plus cruelles. Cependant le christianisme était tout-puissant à Constantinople, tandisque dans l'Occident il avait à lutter avec la barbarie germanique. Cette apparente anomalie est facile à expliquer pour qui ne se laisse pas aveugler par le préjugé que tout ce qu'il y a de grand et de beau dans notre civilisation est dû à l'Évangile. La religion chrétienne s'accommode trop facilement du despotisme, et le régime despotique est un mauvais terrain pour y faire germer la plus haute des vertus, l'humanité. Il faut pour cela des âmes fortes et énergiques, et ces âmes, l'air de la liberté seul les produit. Voilà pourquoi il y avait plus d'humanité dans les forêts de la Germanie que dans les cours chrétiennes de Byzance.

Après avoir introduit l'humanité dans les lois, la philanthropie moderne s'est émue du sort de ceux qu'elles frappent. Le premier cri d'humanité en faveur des détenus, sortit du monde païen. *Libanius* nous dira quel séjour hideux les prisons étaient devenues, grâce à l'arbitraire du despotisme, à l'impuissance des lois et à la barbarie de l'antiquité (1) : « Les gouverneurs, pour plaire à quelque homme puissant, mettent en prison ceux qui ne doivent pas y être selon les lois; ils les y laissent languir, sans se donner la peine de les juger. Beaucoup meurent, ou par le mauvais air que produit l'encombrement des prisonniers dans un lieu étroit, ou par les autres misères qu'on leur fait endurer. » *Libanius* dit qu'ils ne pouvaient pas même se coucher pour dormir. Leur nourriture était insuffisante pour conserver la vie. L'orateur flétrit les magistrats homicides qui punissent, comme s'ils étaient coupables, des malheureux qui sont innocents ou présumés tels, puisqu'ils n'ont subi aucune condamnation. Ils s'excusent, dit-il, sur leur peu de loisir; cependant ils passent des journées entières aux spectacles, aux festins et à des divertissements encore plus criminels. *Libanius* exhorte l'empereur Théodose à apporter des remèdes efficaces à des maux qu'il ne lui est pas permis d'ignorer, parce qu'il est prince, ni de tolérer, parce qu'il est obligé de rendre justice à ses sujets.

(1) *Libanius*, de Vinctis, dans *Gothofred*. Op. jurid.

La voix de l'humanité, dont *Libanius* s'était fait l'organe, fut écoutée. Théodose défendit les emprisonnements arbitraires comme un crime de lèse-majesté. On voit par sa loi (1), que les riches renouvelaient, quoique chrétiens, les excès de l'antique patriciat; ils faisaient de leurs demeures des cachots pour les débiteurs insolvables. Constantin adoucit le sort des débiteurs du fisc; on les emprisonnait, on leur infligeait le fouet et les autres supplices que les lois réservent aux criminels; l'empereur réprima ces abus(2). Les accusés éveillèrent aussi sa sollicitude; il ordonna d'examiner et de vider les procès avec toute la diligence possible; il voulut qu'on ne retînt les prévenus en prison qu'en cas de nécessité, et alors on devait la leur rendre aussi douce qu'il se pouvait; il défendit de les mettre dans des lieux privés de lumière et d'air. Les geôliers maltraitaient les détenus, pour extorquer de l'argent de ces malheureux, ou parce qu'ils en avaient reçu de leurs ennemis. Constantin punit ce crime de mort : « Les rigueurs de la prison, dit-il, sont trop peu de chose pour des coupables, et elles sont bien dures pour des innocents » (3).

Les nobles sentiments qui inspiraient Constantin ne produisirent aucun bien durable. Théodose publia une constitution dans le même but ; elle fut tout aussi inefficace (4). Le despotisme n'a de puissance que pour le mal, il est impuissant pour le bien. Les lois portées en faveur des accusés étaient de vaines paroles; l'arbitraire, inhérent au gouvernement, l'emporta sur le bon vouloir des empereurs. Par là s'explique la multiplicité des lois ainsi que leur inefficacité. Le faible Arcadius fut obligé de rappeler aux magistrats des devoirs que les Constantin et les Théodose leur avaient vainement recommandés (5). La législation tournait dans un cercle vicieux. Pour introduire un peu d'humanité dans les prisons, elle invoquait la surveillance des juges(6); mais les juges eux-mêmes

(1) L. 1, *C. Th.* IX, 11.
(2) L. 3, *C. Th.* XI, 7.
(3) L. 1, *C. Th.* IX, 3.
(4) L. 3, *C. Th.* IX, 2; L. 6, *C. Th.* IX, 3; Cf. LL. 6, 18, *C. Th.* IX, 1.
(5) L. 1, *C. Th.* IX, 1.
(6) L. 7, *C. Th.* IX, 3.

'aient eu besoin de surveillants. Honorius fit un appel aux ques. En ces temps malheureux, dit le savant commentateur du le Théodosien, il n'y avait plus ni charité, ni respect pour les ; parmi les Romains, tout occupés à se déchirer les uns les res. Le seul appui qui restât aux faibles était l'intervention des ques pour qui l'on avait encore quelque considération; Justi- n les chargea formellement de la visite des prisons(1).

Ainsi l'autorité civile reconnaissait son impuissance et déléguait pouvoirs à l'autorité religieuse. La charité chrétienne fut éga- ıent impuissante pour remédier aux maux qui rongeaient la iété, l'égoïsme et la corruption; mais il faut au moins lui tenir ıpte de ses efforts. Le christianisme se préoccupa de la pureté femmes, au milieu de la fange des prisons. Constantin ordonna séparation des sexes(2). Justinien alla plus loin; il défendit mprisonner les femmes, soit pour dettes, soit pour crimes; elles ient admises à fournir caution : si le crime était grave, elles ient emprisonnées dans un monastère(3). On le voit, le sentiment 'étien dépassait parfois le but; à force de songer au salut des ividus, il négligeait l'intérêt de la société. Le christianisme ıssait si loin le pardon des injures, qu'il voyait presque une ıgeance dans la poursuite d'un délit. Plus d'une fois les moines achèrent les coupables des mains de la justice. Le législateur, t en réprimant leur zèle indiscret, céda à l'empire des croyances étiennes en prodiguant les grâces. Ce n'était plus une faveur ividuelle accordée au repentir; on donnait la liberté en masse : prisonniers, pour honorer la solennité de Pâques : les juges 'aient ouvrir les prisons, sans même attendre les ordres du nce(4). Dans une de ces lois de grâce, on lit le célèbre mot de éodose : « Plût à Dieu qu'il fût en mon pouvoir de ressusciter morts ! »(5) L'empereur oublia ces paroles de clémence, lorsqu'il

1) LL. 22, 23, *C. Just.* I, 4.
2) L. 3, *C. Th.* IX, 3.
3) *Novelle* 134, ch. 9.
4) L. 8, *C. Th.* IX, 38.
5) L. 19, *C. Th.* X, 10.

sévit contre Thessalonique. Pour mettre un frein aux passions du despotisme, il ordonna que l'exécution des sentences capitales serait suspendue pendant trente jours[1]. Triste compensation pour l'absence de garanties réelles! La liberté et la vie dépendaient du caprice d'un homme, d'un favori, d'un eunuque. Le christianisme ne songea pas à remplacer l'arbitraire par des lois. Il fallut que des races nouvelles, auxquelles Dieu avait donné l'esprit de liberté qui manquait aux chrétiens plus encore qu'aux païens, vinssent remplacer les populations abâtardies de l'empire.

§ III. *L'esclavage.*

« *Plutarque* nous dit que, du temps de Saturne, il n'y avait ni maître ni esclave. Dans nos climats, le christianisme a ramené cet âge ». « La raison, pendant plus de vingt siècles, avait fondé la société sur l'esclavage d'une partie de ses membres, et ne s'est pas même doutée qu'il fût possible d'abolir la servitude. L'humanité est redevable de ce grand bienfait au christianisme ». Voilà ce que disent *Montesquieu* et *Lamennais*[2]. Les adversaires de la religion chrétienne prétendent au contraire qu'elle n'a eu aucune influence sur l'émancipation des esclaves. Qu'on ouvre, disent-ils, les codes de Justinien publiés après six siècles de christianisme par un prince plus théologien que législateur, et l'on y trouvera l'esclavage dans toute la dureté antique.

Les ennemis du christianisme sont plus près de la vérité que ses apologistes. Il est vrai que le dogme de l'égalité détruit fondamentalement l'esclavage; mais les stoïciens aussi reconnaissaient l'égalité des hommes, cependant on leur reproche de ne s'être pas doutés que la société pût exister sans esclaves. On peut adresser le même reproche au christianisme. L'égalité chrétienne n'est que l'égalité religieuse; la liberté chrétienne, c'est la liberté intérieure, la délivrance du péché. Tout ce qui est extérieur, la liberté civile aussi

(1) L. 13, *C. Th.* IX, 40.

(2) *Montesquieu*, Esprit des Lois, XV, 7. — *Lamennais*, Essai sur l'indifférence, ch. XI.

ıue la liberté politique, laisse les disciples du Christ indiffé-
, plus indifférents encore que les stoïciens ; car ils professent
profond mépris pour le monde, qu'ils préfèrent la servitude
liberté. Pénétrés de ces idées, ils ne pouvaient pas désirer
nchissement des esclaves, ils n'y pouvaient pas même son-
)e fait ils n'y songèrent point, le législateur pas plus que
ıe. Nous allons recueillir les témoignages que l'on invoque
'eur du christianisme, et nous verrons qu'après cinq siècles,
'avait pas fait un pas pour l'abolition de l'esclavage.

Pères de l'Église ont un vif sentiment de la fraternité des
ıes; mais que demandent-ils au nom de cette fraternité?
lition de l'esclavage? Une pareille pensée ne leur vient même
Ils se bornent à dire que les maîtres doivent traiter leurs
es comme leurs égaux. « Ils sont hommes comme nous, dit
nt d'Alexandrie; Dieu est le même pour tous, pour les
es et pour les hommes libres »(1). « Les patriarches, dit
stin, ne mettaient de différence entre les esclaves et leurs
ls que pour ce qui regarde les biens de ce monde ; ils les
ent tous également en Dieu, de qui nous attendons les biens
ls » (2). « L'Église, continue le Père latin, rend les maîtres
ıumains envers leurs esclaves, par la considération du Très-
qui est leur commun maître ; elle les dispose à demander
par la douceur qu'à exiger par la force »(3). *Isidore de Pe-*
crit à Cynésius(4) pour l'engager à bien traiter ses esclaves :
s ne sommes qu'un avec eux, soit que nous les considérions
pport à la nature, ou selon les principes de la foi, ou en vue
ement dernier. Ils sont hommes comme nous, et s'ils nous
ıumis, c'est ou par le sort de la guerre, ou par quelque autre
nent qui ne ne change rien à ce qu'ils ont de commun avec
»

lement. Alex., Paedag. III, 12, p. 307.
.ugustin., De Civit. Dei, XIX, 16.
ugustin., De Morib. Eccl. Cath. 63. — Cf. *Ambros.*, Epist. 63, 112 (T. II,
).
idor. Pelus., Epist. I, 471.

Les conciles, interprètes des sentiments de l'Église, punirent la dureté des maîtres. Mais la punition même atteste combien l'esclavage était encore enraciné dans les mœurs chrétiennes : une femme qui tue volontairement son esclave en le maltraitant, en est quitte pour sept ans de pénitence[1]! L'Église se préoccupait de l'intérêt des propriétaires autant que du sort des esclaves. Le concile de Gangres frappa d'anathème ceux qui, sous prétexte de religion, excitaient les esclaves à quitter leurs maîtres et à mépriser leur autorité[2]. Voilà la part de la religion dans l'affranchissement des esclaves. Nos paroles ressemblent à une dérision; nous ne faisons cependant que mettre la réalité des choses en regard des prétentions de l'Église. L'on dit et l'on répète que le christianisme a aboli la servitude, tandis que ses vrais organes s'en sont toujours défendus comme d'un crime.

L'action du législateur a-t-elle été plus puissante? C'est une absurdité, rien que de le supposer. Les lois sont l'expression des idées et des mœurs. Quand la société ne songe pas à demander l'affranchissement des esclaves, comment veut-on que le législateur y pense? Le christianisme acceptait l'esclavage; il ne se préoccupait des esclaves que pour prêcher l'humanité à leurs maîtres. Tel est aussi l'esprit de la législation. On ne peut pas même dire que ce furent les empereurs chrétiens qui prirent l'initiative de ce mouvement de charité : il date du paganisme. Les Césars païens transférèrent le droit de vie et de mort des maîtres aux magistrats; ils limitèrent le pouvoir de correction[3]. Constantin ne fit que marcher sur leurs traces, en ordonnant aux maîtres d'user de leurs droits avec modération. Sa constitution déclare homicide « celui qui tue volontairement son esclave à coups de bâton ou de pierres, celui qui fait avec un dard une blessure mortelle, celui qui suspend son esclave avec un lacet, celui qui fait déchirer son corps par des bêtes féroces, celui qui sillonne ses membres avec des charbons ardents, » etc. Cette loi témoigne moins pour l'humanité du législa-

(1) Concile d'Elvire (IVe siècle), can. 5.
(2) Concile de Gangres (IVe siècle), can. 3.
(3) *Troplong*, De l'influence du Christianisme, p. 71.

ur que pour la cruauté des anciens. Constantin, loin de désar-
er les maîtres, leur permet les verges, le fouet, la prison, les
haînes; il leur recommande à la vérité d'en user avec discrétion,
ais si l'esclave meurt par une suite indirecte de ses blessures,
coupable n'est pas puni(1). C'était laisser une facile excuse au
rime. Il y a des maux que le législateur s'efforce en vain de mo-
érer, il faut qu'il les extirpe jusque dans leur racine : donnez à
n homme la propriété d'un homme, ce droit monstrueux produira
inévitables abus. Vainement le christianisme proclame-t-il que
us les hommes sont frères, le législateur chrétien n'a pas même
sentiment de la fraternité; il affiche le mépris des esclaves : il les
aite d'êtres vils, de lie de la société. Il prend à cœur d'empêcher
confusion de ce sang méprisable avec le sang libre : si une
mme, dit Constantin, se dégrade au point de se livrer à un
clave, elle tombera elle-même en servitude, ainsi que les enfants
xquels elle donnera le jour. La loi chrétienne est plus sévère que
sénatus-consulte claudien(2). Ces êtres dégradés peuvent-ils au
oins s'unir entre eux? La fraternité et la moralité évangéliques
aient encore si peu comprises qu'au milieu d'une société en appa-
nce chrétienne, le mariage des esclaves resta assimilé à l'union
rtuite des animaux.

L'on a dit que le sentiment chrétien se manifeste dans la faveur
ne les empereurs témoignèrent aux affranchissements. Constatons
abord les faits. Une des premières lois de Constantin fut de les
ermettre dans l'église, en présence du peuple, avec l'assistance
es évêques qui signaient l'acte. L'usage s'introduisit d'émanciper
s esclaves aux jours consacrés au culte. Tout acte juridique était
rohibé les dimanches; Constantin autorisa les affranchissements.
l accorda aux clercs le privilége de donner la liberté pleine et en-
ière à leurs esclaves, par concession verbale, sans solennité, sans
cte public(3). Les empereurs païens avaient apporté des restric-
ons au droit d'affranchir; Justinien les abolit(4). Sans le désordre

1) L. 9, 1, 2, *C. Th.* IX, 12.
2) L. 1, *C. Th.* X, 26; L. 1, *C. Th.* IV, 9.
3) L. 1, *C. Th.* IV, 7; L. 1, *C. Th.* II, 8.
4) Instit. I, 6, princ.

des temps, dit *Chateaubriand*(1), ces lois auraient émancipé tou d'un coup une nombreuse partie de l'espèce humaine. L'auteur d *Génie du Christianisme* se fait grandement illusion sur la porté de la législation chrétienne. Rien ne fut changé à la servitude pa les lois de Constantin; elle subsista dans toute sa force. L'affrac chissement n'était qu'une œuvre individuelle; jamais l'esclava n'aurait été aboli par ce moyen. Est-il nécessaire de le prouver Au temps du paganisme, les Romains donnaient aussi la liberté leurs esclaves, et avec une libéralité telle que les lois durent y mettr des limites; ce qui n'empêcha pas la servitude de rester intact Il en fut de même des émancipations chrétiennes. Le mond romain était peuplé d'esclaves : ce n'est pas par des affranchiss ments, quelque nombreux qu'on les suppose, que l'esclavage pou vait disparaître.

Nous pourrions donc passer sous silence l'influence que l'on attr bue au monachisme sur l'abolition de la servitude. Toutefois nou rapporterons les faits, pour que l'on ne puisse pas nous reprocher d rien omettre. Ceux que l'amour de la perfection chrétienne poussai dans les déserts ou dans les communautés religieuses, commen çaient par se dépouiller de leurs biens; ils donnaient la liberté leurs esclaves. On lit dans les sermons de saint *Augustin*, que te laïque a émancipé ses esclaves devant toute l'assemblée avant d prendre le diaconat, que les esclaves d'un autre sont entrés ave lui dans le monastère comme ses frères, mais qu'il va aujourd'hu les émanciper solennellement par l'autorité des évêques(2). Sai *Augustin* avoue que « la plupart de ceux qui entrent dans l'escla vage de Dieu sortent de l'esclavage des hommes; ce sont ou d'an ciens affranchis ou des esclaves que leurs maîtres ont affranchi dans cette intention »(3). Si l'entrée en religion avait affranchi d plein droit les esclaves, on pourrait dire que les monastères étaien un asile pour la liberté. Mais l'Église ne l'entendait pas ainsi : ell n'admettait les esclaves qu'avec l'autorisation de leurs maîtres; ell

(1) Études Historiques.
(2) *Augustin.*, Serm. 356, §§ 3, 6.
(3) *Augustin.*, De opere monachor., § 25.

repoussait ceux qui se réfugiaient dans son sein, pour échapper à un traitement cruel ou pour y trouver la liberté. Les esclaves profitaient de l'inviolabilité des temples pour y chercher un refuge, et il arrivait parfois que le clergé les protégeait contre les poursuites des maîtres. Saint *Basile* défendit à ses moines de retenir les esclaves : « On leur doit faire des exhortations, dit-il, pour qu'ils deviennent meilleurs, puis les renvoyer »(1). L'empereur Théodose II porta une loi conçue dans cet esprit : quand même un esclave avait reçu les ordres, il devait être rendu à sa condition primitive(2).

Nous avons rapporté fidèlement tous les faits qu'on allègue à l'appui du préjugé traditionnel qui attribue l'abolition de l'esclavage à l'influence du christianisme. Et que trouvons-nous? Après cinq siècles de prédication évangélique, rien, absolument rien n'était changé à la servitude antique. Et comment en eût-il été autrement? Le christianisme proclamait l'égalité religieuse des hommes, mais il consacrait en même temps l'esclavage de son autorité. Il allait plus loin, il dépréciait la liberté humaine et lui préférait la servitude. Et l'on veut qu'une religion pareille ait favorisé l'émancipation des classes serviles! Vainement dit-on que la religion chrétienne, malgré son dédain pour la liberté, répandait la croyance de la fraternité des hommes et de leur égalité. L'histoire répond que l'esclavage existait chez les Juifs, bien que leurs livres sacrés enseignassent l'unité des hommes et leur fraternité; l'histoire nous apprend que les jurisconsultes romains reconnaissaient que l'esclavage était contraire à la nature, ce qui ne les empêchait pas de mettre les esclaves sur la même ligne que les brutes. L'on dit que les Pères de l'Église prêchaient l'humanité aux maîtres, et que les empereurs la leur imposaient. L'histoire encore une fois répond, que les philosophes de Rome enseignaient l'humanité aussi bien que les chrétiens, et les sentiments de Trajan valaient bien ceux de Constantin. Mais qu'est-ce que la douceur dans le traitement des esclaves a de commun avec l'abolition de la servitude ? Il y a plus. En dépit de la charité évangélique, tout ce qu'il

(1) *Basil.*, Regul. fusius tractat. XI.
(2) L. 5, 3, *C. Th.* IX, 45.

y avait d'horrible dans l'esclavage antique se pratiquait encore sous les empereurs chrétiens. Les marchés d'esclaves étaient toujours fournis par la guerre. Au VIe siècle, *Grégoire le Grand* conçut l'idée d'une mission apostolique dans la Grande-Bretagne, en voyant des prisonniers saxons mis en vente à Rome. L'exposition des esclaves entraîne l'inquisition révoltante de l'acheteur, l'homme est ravalé à l'état d'animal : « Combien de fois, dit *Claudien* dans ses invectives contre le vieil Eutrope, a-t-il changé de maître, de tablettes (1) et de nom? Combien de fois a-t-il été mis à nu devant l'acheteur consultant le médecin sur des défauts cachés »? (2) Les esclaves étaient traités avec une dureté toute païenne (3). Leur nombre était toujours immense; une seule victoire de Stilichon jeta 200,000 Barbares dans le commerce (4). Lorsqu'Alaric campa devant les portes de Rome, les esclaves arrivèrent en foule sous ses drapeaux, et formèrent toute une armée (5).

La prétendue influence du christianisme sur l'abolition de l'esclavage n'est donc qu'un préjugé. Bien loin de faire honneur à la religion du Christ de cette bienfaisante révolution, on doit lui reprocher d'être restée indifférente au vice qui amena la mort du monde ancien. Rien ne prouve mieux combien le christianisme est étranger à toute idée sociale. C'est une religion de l'autre monde. Qu'on lui en fasse un mérite, soit. Mais qu'on ne fasse pas mentir l'histoire, en lui attribuant des bienfaits qui ne lui sont pas dus. Nous retrouverons la grande question de la servitude dans nos Études sur le moyen-âge, et les faits nous amèneront à la même conclusion : c'est sous l'influence de la race germanique que l'esclavage antique se transforma en servage, et l'abolition du servage fut une révolution économique et non une révolution religieuse. Après dix-huit siècles de christianisme, la servitude personnelle

(1) Le marchand devait placer devant chacun des esclaves qu'il exposait en vente, une tablette contenant l'indication de ses défauts.

(2) *Claudian.*, in Eutrop I, 33, sqq.

(3) *Chrysost.*, Homil. XV in Epist. ad Ephes. (T. XI, p. 112, F).

(4) *Orose* (Hist. VII, 37) dit qu'on vendait les prisonniers indistinctement pour un *aureus*, au lieu du prix ordinaire de 25 *aurei*.

(5) *Zosime* (V, 42) dit que le nombre des esclaves fugitifs s'éleva à 40,000.

existait encore dans toute la chrétienté. C'est à la voix des libres penseurs, à la voix des philosophes que les dernières traces de ce mal des maux disparurent. Tout ce que l'on peut dire en faveur du christianisme, c'est qu'il a mis dans les âmes la croyance de l'égalité religieuse; l'on peut dire encore que l'égalité religieuse devait conduire à l'égalité civile et politique. Mais ce n'est pas l'Église qui a tiré cette conséquence; l'esprit humain l'a tirée sans elle et malgré elle. La révélation miraculeuse exclut le progrès; il n'y a de chrétien que ce qui se trouve dans l'Écriture Sainte : or l'Écriture légitime l'esclavage et le consacre. N'entendons-nous pas de nos jours encore invoquer la parole de Dieu pour perpétuer cette horrible institution, en lui donnant l'immutabilité de la révélation? Les partisans de l'esclavage des noirs aux États-Unis sont de sincères et de vrais chrétiens. Nous ne connaissons pas de plus sanglante satire du christianisme historique.

§ IV. *Les gladiateurs.*

Il y avait dans le monde romain une espèce d'esclaves dont le nom restera une flétrissure de la barbarie antique. Rappelons en l'honneur de la philosophie, que c'est un philosophe qui le premier fit entendre la voix de l'humanité dans l'arène sanglante de Rome. Les Pères de l'Église n'ont fait que répéter les ardentes invectives de Sénèque contre les spectacles de gladiateurs. « Tuer est un art, dit *Cyprien;* on ne commet pas seulement le crime, on l'enseigne; y a-t-il quelque chose de plus horrible?»(1) Les *Apologètes* qualifient d'homicide le plaisir que les païens trouvaient à voir couler le sang(2). Cicéron croyait qu'on pouvait légitimement condamner les criminels à périr dans le cirque : « Quelle est donc, s'écrie *Tertullien,* cette justice qui, pour corriger un coupable, en fait un assassin? »

(1) *Cyprian.*, Epist. I, p. I, p. 4, E.

(2) *Athenagor.*, Legat. pro Christ. c. 35. — *Theophil.*, ad Autolyc. III, 15. — *Tatian.*, c. Graec. c. 23. — *Lactant.*, Epitome Div. Inst. 63.

Le christianisme, arrivé au pouvoir, s'efforça d'extirper ce plaisir affreux. Mais telle est la puissance des mœurs, que la barbarie païenne survécut au culte des idoles : les jeux de gladiateurs ne disparurent qu'avec la société romaine. Constantin les abolit l'année du concile de Nicée. Sa constitution atteste combien l'influence de la religion était faible. Le législateur ne réprouve pas les combats des prisonniers de guerre. Même pour les Romains convertis à l'Évangile, les barbares n'étaient pas des hommes; les panégyristes du premier empereur chrétien le louent d'avoir donné au peuple le spectacle de Germains se tuant entre eux(1). La loi de Constantin ne fut appliquée que dans l'empire d'Orient. Dans l'empire d'Occident, la loi se borna à défendre que les soldats et les officiers du palais combattissent dans le cirque(2). Cette prohibition dépeint les mœurs : la vue du sang était devenue une ivresse, une fureur. La religion ni les lois n'eurent la puissance d'abolir une institution aussi profondément enracinée dans le génie du peuple romain. Valentinien exempta les chrétiens de la peine du cirque; quant aux païens, ils pouvaient toujours être condamnés au combat de gladiateurs : ce n'était pas leur faire injure, puisque des personnages considérables descendaient volontairement dans l'arène(3).

Telles étaient les lois. A en croire le récit d'un historien ecclésiastique, un saint anachorète aurait accompli ce que les empereurs n'avaient pu faire. Télémaque, sorti tout exprès de sa solitude de l'Orient, se jette dans l'amphithéâtre; sans autre autorité que celle de son froc, il s'efforce de séparer les gladiateurs avec ses mains pacifiques. Les spectateurs, dit-on, enivrés de l'esprit du meurtre, le massacrèrent : « Vrai martyr de l'humanité, ajoute *Chateaubriand*, il racheta de son sang le sang répandu au spectacle de la mort. De ce jour, les combats de gladiateurs furent définitivement abolis »(4). Tout cela est de la poésie, ce n'est pas de l'histoire. Le

(1) L. 1, *C. Just.* XV, 12. — *Euseb.*, Vita Constant. IV, 25.
(2) L. 2, *C. Th.* XV, 12.
(3) L. 8, *C. Th.* IX, 40.
(4) *Theodoret.*, Hist. Eccl. V, 26. — *Chateaubriand*, Études historiques.

dévouement de Télémaque, en supposant que le fait rapporté par *Théodoret* soit historique, fut tout aussi impuissant que les lois des empereurs. Il faut lire la correspondance de *Symmaque*, un des beaux caractères du paganisme expirant, pour se faire une idée de la passion que les combats de gladiateurs excitaient toujours à Rome. Ses lettres sont remplies de recommandations pour acheter au loin des bêtes féroces, et pour fournir des combattants à l'arène. Il remercie Théodose le Grand d'avoir envoyé des captifs sarmates destinés « aux plaisirs du peuple de Mars. » Des prisonniers saxons s'étranglèrent pour échapper à la honte de l'amphithéâtre : *Symmaque* regrette que leur mort ait diminué la jouissance de ses compatriotes (1). Il ne restait aux Romains dégénérés que l'esprit cruel de leurs ancêtres. Sous le règne même d'Honorius qui, dit-on, abolit les jeux de gladiateurs en Occident, *Salvien* adressa une violente invective aux chrétiens qui couraient à des spectacles, où la mort des hommes était goûtée comme la plus grande volupté : « Que dis-je? s'écrie-t-il; on ne se contente pas de la mort; il faut que les combattants soient lacérés, que des bêtes féroces se nourrissent de chair humaine. Des hommes mangés par des animaux, voilà vos délices! Les malheureux sont dévorés autant par les regards des spectateurs que par les dents des lions » (2).

Salvien écrivit ses éloquentes accusations au milieu de l'invasion des Barbares. Trèves avait été trois fois saccagée; les derniers débris de ses habitants demandèrent une grâce à l'empereur, le rétablissement des jeux du cirque! Ce furent les nations que Rome traitait de barbares qui mirent fin à cette barbarie. Leur sang avait longtemps réjoui le peuple roi; à leur tour maintenant de faire couler le sang à flots, mais du moins elles ne le versent que sur les champs de bataille : la mort cesse d'être un plaisir. Les jeux cruels que le christianisme avait été impuissant à détruire, tombèrent sous les coups des hommes du nord.

(1) *Symmach.*, Epist. X, 4; Epist. II, 46.
(2) *Salvian.*, De Gubern. Dei, VI, p. 124.

CHAPITRE III.

LA POLITIQUE.

---

§ I. *Le Christianisme et la Politique.*

L'esclavage et la cruauté, ces vices des mœurs anciennes, ne purent être guéris par le christianisme; il fallut que la race germanique vînt en aide à la charité et à l'humanité chrétiennes. Les Barbares étaient plus nécessaires encore pour introduire un nouveau principe dans l'ordre social. On a longtemps admiré la liberté des républiques anciennes; on ne réfléchissait pas que cette liberté devait être profondément viciée, puisque, à Rome comme chez les Grecs, elle aboutit à la plus affreuse tyrannie. L'esprit de liberté individuelle manquait à l'antiquité; l'homme n'avait de valeur qu'comme citoyen, et le citoyen était absorbé par l'État. Lorsque le jour vint où l'État se concentra dans l'empereur, il ne resta plus une ombre de liberté. Un despotisme, comme il n'en a jamais existé, et pour l'honneur de l'humanité il faut espérer qu'il ne se reproduira plus, pesa sur l'empire romain. Dans le monde oriental auquel les Césars empruntèrent les formes de leur gouvernement, il n'y avait aussi ni droits, ni garanties pour les hommes; mais du moins le despotisme avait une couleur religieuse qui le voilait et le faisait accepter. Le pouvoir des Césars fut celui de la force brutale dans toute sa nudité.

La religion pouvait-elle modifier ce despotisme, et rendre aux hommes la liberté sans laquelle il n'y a pas de vie? Le Bas-Empire est une réponse à cette question : l'Église y était toute-puissante et la dégradation de l'espèce humaine y était au comble. C'est que le christianisme n'avait pas en lui les éléments nécessaires pour régénérer la société politique. Dès le principe, il s'annonça comme

une religion de l'autre vie, et il abandonna la terre à César. Que lui importait le gouvernement d'un monde dont il attendait la fin prochaine? Devenu religion des empereurs, le christianisme ne s'inquiéta pas davantage de réformer l'état social. Les chrétiens n'avaient pas plus que les païens conscience du mal qui rongeait l'antiquité; et ils l'auraient connu, qu'ils n'auraient pu y remédier. Ils dédaignaient ce monde corrompu; les plus courageux le fuyaient; ceux qui y restaient ne s'intéressaient pas à la constitution politique, ou ils l'acceptaient telle que le despotisme de Byzance l'avait faite. Contents d'être libres dans leurs rapports avec Dieu, ils ne songeaient pas qu'il y eût une autre liberté. Si le christianisme était resté seul en présence de l'empire, l'Europe entière aurait partagé le sort de Constantinople. Heureusement la Providence envoya les Barbares pour renouveler l'humanité. Le despotisme oriental s'écroula sous les coups des peuples du Nord; de nouvelles sociétés se formèrent, animées d'un nouvel esprit. C'est sous l'influence puissante du génie germanique que nos institutions politiques se sont développées : ce que nous avons de liberté, nous le devons aux Barbares et non au christianisme.

Le christianisme, indifférent à la vie politique, acceptant tout gouvernement, même le despotisme de Constantinople comme légitime, on conçoit que son influence sur les empereurs ait été à peu près nulle. Cependant à en croire les écrivains catholiques, les Constantin et les Théodose seraient des modèles de princes. La protection puissante que les Césars chrétiens accordèrent à l'Église, naguère persécutée, aveugla les historiens au point qu'ils leur prêtèrent des sentiments et des vertus qu'ils n'avaient pas. Il ne faut pas chercher dans les panégyristes de Constantin et de Théodose ce que leurs héros ont été, mais ce que les empereurs devraient être dans l'esprit du christianisme.

Quel est donc cet idéal d'un prince chrétien? Saint *Augustin* a pris soin de le tracer : « Il fait régner la justice, il ne se laisse pas enivrer par les flatteries qu'on lui prodigue, il ne s'enorgueillit pas de la soumission qu'on lui témoigne; il se souvient toujours qu'il est homme; il met sa puissance au service de la majesté de Dieu pour propager son culte; il craint Dieu, il l'aime, il l'honore;

il est lent à punir et prompt à pardonner; s'il tire le glaive de la justice, c'est lorsque l'intérêt de l'État l'exige, jamais pour assouvir sa haine ou sa vengeance; s'il pardonne, ce n'est pas pour assurer l'impunité à un coupable, mais dans l'espoir de son amendement; s'il est forcé souvent de prendre des mesures sévères, il compense cette nécessité par la douceur de sa miséricorde et par la générosité de ses bienfaits. Il est d'autant plus retenu dans les plaisirs qu'il serait plus libre de s'y abandonner. Il aime mieux de commander à ses mauvaises passions qu'à tous les peuples de la terre. Et il fait tout cela, non pour la vaine gloire, mais pour l'amour de la félicité éternelle, ayant soin d'offrir au vrai Dieu, pour ses péchés, des sacrifices d'humilité, de miséricorde et de prières » (1).

Cet idéal d'un roi chrétien satisfait-il nos besoins légitimes de liberté? Répond-il du moins aux exigences des temps où il a été tracé? Ce n'est pas le prince que saint *Augustin* considère, c'est le fidèle. Le peuple ne figure pas dans son tableau, la liberté pas davantage. Pas un trait n'indique la conscience des maux épouvantables que l'oppression fiscale faisait peser sur le monde romain; pas un mot qui fasse soupçonner la nécessité d'une réforme radicale pour arrêter la décadence de l'empire. *Augustin* écrivait au milieu de l'invasion des Barbares : Rome était prise par les Goths, Carthage allait devenir la proie des Vandales. Dans ces temps désastreux, la première vertu d'un empereur n'était-elle pas la vertu guerrière? Il ne s'agissait pas de faire des guerres de conquête, il fallait sauver la patrie. Mais pour les chrétiens, il n'y a qu'une patrie, le ciel; prince et sujets ne doivent avoir qu'une préoccupation, celle de leur salut éternel. Qu'importent après cela la tyrannie d'un despote, les exactions du fisc, les pillages et les cruautés des Barbares?

La différence est grande entre ce type d'un roi chrétien et le vif sentiment de liberté, d'indépendance qui animait les hommes du Nord, et qui s'est incarné dans nos mœurs et dans nos institutions. Heureux cependant les peuples de l'empire, si les Césars

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 24.

avaient pratiqué sur le trône les vertus de l'Évangile! Jetons un coup-d'œil sur les destinées du monde devenu chrétien; nous y verrons régner la tyrannie et la corruption qui avaient entraîné la décadence du monde païen. Rien n'est changé que le nom.

§ II. *Constantin.*

Les passions religieuses se sont emparées du personnage de Constantin pour l'idéaliser. Aux yeux des écrivains ecclésiastiques, il est avant tout le premier empereur chrétien; ils ne voient pas les taches de sa vie, ou ils font semblant de les ignorer. Les Grecs le placent parmi leurs saints, et le proclament *égal aux apôtres*(1). Les Pères de l'Église le célèbrent comme le favori du ciel(2) : « Dieu, dit *Eusèbe*, l'a comblé de ses bienfaits, pour en faire le héraut de la vraie religion. Il a réalisé l'idéal d'un prince chrétien, l'image du gouvernement céleste; le monde n'a jamais vu son pareil »(3).

Le cardinal *Baronius*, malgré sa partialité pour l'Église, a senti la rougeur lui monter au front, en rapportant ces platitudes de l'adulation cléricale. Il cherche à excuser les exagérations d'*Eusèbe;* il voit dans son ouvrage moins une histoire qu'une espèce de *Cyropédie chrétienne*(4). Constantin appréciait mieux sa mission; il disait qu'il était un instrument dans les mains de Dieu(5). On l'a exalté comme le second fondateur du christianisme. Sa conversion entraîna, il est vrai, celle de l'empire; mais ce bienfait fut acheté par de grands maux, l'hypocrisie, la corruption, l'intolé-

(1) *Fleury*, Histoire Ecclés. XI, 60. L'honnête *Fleury* ajoute : « On doit croire que le baptême a effacé toutes les taches de sa vie; mais on y en trouve de grandes, depuis même qu'il se fut déclaré pour la religion chrétienne. »

(2) *Euseb.*, Vita Constant. I, 6 : θεοφιλῆ καὶ τρισμακάριον. — *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 25 : « Deus Constantinum, verum Deum colentem, tantis terrenis implevit muneribus, quanta optare nullus auderet. »

(3) *Euseb.*, Vita Constant. I, 3-5, 10.

(4) *Baron.*, Annal. Eccles. ad ann. 324, § V.

(5) *Euseb.*, Vita Constant. II, 28 : τὴν ἐμὴν ὑπηρεσίαν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ βουλησιν ἐπιτηδείαν ἐζήτησέ τε καὶ ἔκρινεν.

rance. L'esprit et même le véritable intérêt de la religion chrétienne demandaient qu'elle s'établît et se propageât par ses propres forces. L'on doit se rappeler que les Barbares approchaient, pour se réconcilier avec l'intervention des empereurs dans le domaine de la foi. Il fallait que l'Église fût fortement constituée pour résister à cet immense cataclysme ; il fallait qu'elle fût une puissance, pour dompter les hommes du Nord ; dépourvue d'autorité, elle aurait succombé, et la civilisation avec elle. Constantin lui donna le pouvoir ; en ce sens, il avait raison de se dire un instrument des desseins de Dieu. Mais si nous considérons son gouvernement et sa politique, nous ne trouverons en lui qu'un despote oriental.

Un théologien catholique dit que Constantin inaugura l'empire des lois(1). L'éloge ressemble presque à une satire. Il est vrai qu'on trouve dans le Code Théodosien des édits par lesquels l'empereur semble vouloir réprimer l'arbitraire et les vexations du gouvernement impérial(2) ; mais ces abus sont inséparables du despotisme, et Constantin lui donna une force nouvelle en abandonnant Rome pour établir sa capitale dans l'Orient ; laissant pour ainsi dire derrière lui tout souvenir de liberté, il se livra tout entier à l'influence funeste du génie oriental. L'avilissement du régime asiatique effarouchait encore les Romains, tout corrompus et tout esclaves qu'ils étaient : les empereurs n'avaient pas osé se faire adorer à Rome. Dioclétien commença à Nicomédie, et Constantin acheva à Constantinople de mettre la cour romaine sur le pied de celle des Perses. Des princes chrétiens prirent le titre de Divinité, comme pour signifier que désormais leur puissance serait sans bornes. Les Césars de Rome se prétendaient aussi au-dessus des lois, mais ils ménageaient au moins la dignité humaine, en conservant les formes de la république. A la cour de Constantinople, il n'y eut plus que des serviteurs de l'empereur les *eunuques*, dans cette *divine hiérarchie*, avaient le pas sur les *consuls* (3).

(1) *Bergier*, Dict. de Théologie, v° Gouvernement.
(2) L. 4, *C. Th.* IX, 1.
(3) *Gibbon*, ch. XVII.

Sous le despotisme oriental, il n'y a plus de citoyens, il n'y a ue des esclaves; personnes et biens sont la propriété du maître. ette abjection est acceptée en Orient comme un dogme : elle fut ratiquée à Constantinople sous le nom du fisc. Un Père de l'Église fait une peinture saisissante des exactions de Dioclétien : « Telle- ient grande était devenue la multitude de ceux qui recevaient, en omparaison du nombre de ceux qui devaient payer, telle l'énor- ité des impôts, que les forces manquant aux laboureurs, les hamps devinrent déserts et les cultures se changèrent en forêts. » 'orateur chrétien compare les agents du fisc à une armée ennemie ıvahissant les villes et les campagnes; à une oppression perma- ente, ils joignaient d'intolérables outrages, le fouet et la torture (1). *actance* ne se doutait pas qu'il écrivait l'histoire des empereurs ırétiens. Constantin, à son avénement, sembla répudier la poli- que de Dioclétien. Un édit, conçu dans le langage boursouflé de époque, traita les exigences du fisc de brigandage, et menaça les gents fiscaux des supplices qu'ils méritaient (2). Mais ces menaces 'empêchèrent pas les excès d'aller croissant. La législation sur les uriales atteste la misère de ces temps malheureux (3). Administra- urs des cités, ils répartissaient l'impôt; ce qui manquait était mis leur compte. La population diminuant avec la décadence générale, charge qui pesait sur les magistrats municipaux devint intolé- ible. Ils cherchèrent à y échapper, mais en vain; le législateur ur interdit de s'absenter, d'habiter la campagne, de se faire sol- ıts; ils ne pouvaient pas entrer dans les ordres, à moins de laisser urs biens à quelqu'un qui les remplaçât dans la curie; la mort ême ne mettait pas un terme à cette tyrannie; les fils héritaient s honneurs et la misère de leurs pères.

En présence de ces lois, il n'est pas permis d'accuser d'exagéra- n ou de calomnie l'historien païen *Zosime*. Nous avons entendu s plaintes de *Lactance* sur les exactions des agents chargés de rcevoir le cens qui frappait la propriété. L'impôt que les empe-

1) *Lactant.*, De morte persecutor. VII, 23.
2) L. 1, *C. Th.* I, 7.
3) Voyez le tome V de mes *Études*.

reurs chrétiens levaient sur le revenu des commerçants était tout aussi arbitraire : « Lorsque l'époque de la perception approche, dit *Zosime*, il n'y a que gémissements et larmes dans les villes; quand il faut payer, on emploie la torture pour arracher à la misère ce qu'elle ne possède pas; les mères vendent leurs fils, les pères prostituent leurs filles »(1). Constantin défendit le fouet et les tortures, les débiteurs du fisc ne devant pas être confondus avec les criminels. Cet édit, inspiré par un sentiment d'humanité et de justice, atteste la gravité du mal. Le christianisme ne pouvait y porter remède; la population s'éteignait, et les besoins du gouvernement augmentaient : de là les fatales exigences du fisc.

Sans force pour rendre la vie à la société ancienne, le christianisme avait cependant la puissance de moraliser les individus. La religion a-t-elle transformé Constantin? Si l'on en croit l'évêque *Eusèbe*, le premier empereur chrétien était le plus humain des hommes(2); les sentiments qu'il lui prête sont dignes d'un disciple du Christ : « Constantin, dit-il, recommandait à ses soldats d'épargner les captifs; hommes, ils ne devaient pas oublier la nature humaine. Quand il les voyait acharnés au carnage, il leur promettait une récompense d'argent pour tout ennemi fait prisonnier. Il sauva ainsi la vie à beaucoup de barbares »(3). L'humanité de Constantin est un des traits de la *Cyropédie chrétienne* qui conviennent le moins au caractère de l'empereur et de ses soldats. Les Romains ne se croyaient pas tenus à être humains envers des Barbares; *Eusèbe* lui-même, oubliant la fraternité chrétienne, les traite de *bêtes féroces*(4). Avant sa conversion, il arriva à Constantin de jeter les captifs aux bêtes du cirque. Parmi eux se trouvaient deux chefs des Francs. L'orateur *Eumène* félicita publiquement l'empereur d'avoir renouvelé l'ancienne et courageuse coutume qui voulait que les rois vaincus, après avoir servi d'ornement au char

(1) *Zosim.*, Hist. II, 38.

(2) *Euseb.*, Vita Const. I, 46 : πραότατον τε καὶ ἡμερώτατον καὶ φιλανθρωπότατον.

(3) *Euseb.*, Vita Const. II, 13.

(4) *Euseb.*, Vita Const. I, 25.

du triomphateur, fussent conduits à la mort, pour servir d'exemple aux ennemis du peuple romain (1).

Telle fut l'humanité de Constantin dans la guerre des Gaules. On a dit que, de cruel qu'il était, il devint humain, après s'être converti au christianisme. Éloge de rhéteur et d'évêque! La vérité est que la religion chrétienne ne mit dans son âme ni douceur ni justice. Il ne tint pas à l'empereur que le spectacle de captifs barbares combattant contre des lions ne se renouvelât, après qu'il eut placé la croix sur sa bannière : les Francs envièrent ce plaisir à leur féroce ennemi et se donnèrent la mort (2). C'est encore après sa conversion qu'il fit mourir le César Licinius; le vaincu s'était abandonné à la clémence du vainqueur, comptant vainement qu'il resterait fidèle à la religion du serment (3). C'est toujours après sa conversion que Constantin donna dans son palais le spectacle de cruautés, comme on n'en rencontre que dans les sérails de l'Orient. Il avait un fils de sa première femme; Crispus, élevé par *Lactance*, gagna les cœurs des peuples comme gouverneur des Gaules; il décida la victoire dans la guerre contre Licinius. Une horrible jalousie poussa le père à ordonner la mort de son fils. Cette condamnation est un meurtre si évident que les Grecs, pour laver le saint empereur de ce crime, imaginèrent je ne sais quelle pénitence fabuleuse. Les historiens ecclésiastiques ont trouvé un moyen plus facile de défendre Constantin : *Eusèbe* passe ses crimes sous silence, et *Sozomène*, se fondant sur le silence d'*Eusèbe*, nie les faits. Rien de plus curieux que les diatribes d'*Evagre* contre *Zosime* qu'il traite de scélérat et d'infâme, parce qu'il a révélé des crimes patents. Voilà comment les historiens ecclésiastiques écrivent l'histoire! Le cardinal *Baronius* lui-même se voit réduit à les accuser d'une *incroyable stupidité* (4). Constantin expia le meurtre de son

(1) *Eumen.*, Panegyr. Const. 12.

(2) Il semble pourtant qu'il resta quelques captifs et qu'ils furent livrés aux bêtes. Le panégyriste ne manque pas d'exalter cette barbarie comme une action pieuse (Panegyr. Veter. VIII, 24).

(3) Constantin avait promis sous serment à la mère de Licinius qu'il laisserait la vie à son fils (*Zosim.*, II, 28. — *Eutrop.*, X, 6).

(4) *Baron.*, Annal. Eccl. ad ann. 341, § 7.

fils par le supplice d'une épouse criminelle, et par le massacre des amis des victimes. Le peuple indigné compara le César chrétien au plus criminel des empereurs païens (1).

Les enfants de Constantin héritèrent de la cruauté de leur père. Bientôt les Césars de Constantinople ne différèrent des Sultans qui les remplacèrent que par le nom chrétien. Pour qu'aucune des infamies de l'Orient ne manquât à cette cour chrétienne, les eunuques y disposèrent des faveurs et du pouvoir. Plus puissants que les empereurs (2), ils intervenaient même dans les querelles religieuses qui divisaient la chrétienté; *Athanase* invective contre ces partisans d'*Arius* qui refusaient de reconnaître un Fils à Dieu, parce qu'eux-mêmes étaient incapables d'en avoir (3). La cupidité des courtisans fit autant de mal à l'empire que leur intolérance. Constantin livra à son entourage les dépouilles des temples; Constance gorgea sa cour de la substance des provinces, sans pouvoir assouvir, dit un historien contemporain, la soif ardente de richesses qui était la passion dominante des principaux personnages de l'État (4).

Tel fut le gouvernement des premiers princes chrétiens. Les abus du despotisme impérial, l'arbitraire, la rapacité, la décadence allaient croissant. Ce fut un empereur apostat qui soulagea pendant quelques années la misère des provinces. Lorsque *Julien* arriva dans les Gaules, la moyenne des tributs était de vingt-cinq pièces d'or par tête; quand il quitta, on n'en payait plus que sept. Le peuple dans les transports de sa joie, le compara à un astre bienfaisant qui lui était apparu au milieu des plus épaisses ténèbres (5). Il importe d'insister sur ce fait, car il jette un grand jour sur l'influence du christianisme. A entendre les défenseurs de l'Église, la religion aurait eu la puissance de transformer les individus et la société, et ils contestent à la philosophie cette action

(1) A Néron (Voyez les témoignages dans *Gibbon*, ch. 18).

(2) *Ammien Marcellin* dit (XVIII, 4) que l'*empereur Constance n'était pas sans crédit auprès de l'eunuque Eusèbe.*

(3) *Athanas.*, Ep. ad Solitar.

(4) *Ammian. Marcell.*, XVI, 8.

(5) *Ammian. Marcell.*, XVI, 5; Cf. XXV, 4.

éformatrice. Voilà cependant le premier des empereurs chrétiens qui mérite d'être comparé à Néron, tandis que le restaurateur du paganisme, l'apostat par excellence, est un des grands princes qui ait régné sur l'empire. Il est donc faux que le baptême ait régénéré les Constantin; et l'apostasie n'a point empêché *Julien* de briller par de grandes qualités. A vrai dire, la religion n'est qu'une profession de foi, dans le christianisme du moins; or, de la profession à la pratique des vertus chrétiennes, la distance est grande. La philosophie aussi est une profession de principes, et elle peut avoir sur les individus la même action régénératrice de la religion.

§ III. *Théodose.*

I.

La gloire de Théodose rivalise avec celle de Constantin. Constantin leva le premier l'étendard de la croix; Théodose consolida l'église, en détruisant l'hérésie arienne et le culte des idoles. *Augustin* dit que l'empereur se réjouissait plus d'être membre de l'église que de porter la couronne (1). *Ambroise* parle de lui comme un bienheureux qui règne dans le ciel avec Jésus-Christ (2). Son vie, dit un orateur païen, était toujours élevée vers le maître de l'univers, pour être gouvernée par lui et recevoir du ciel ce qui est nécessaire pour bien gouverner la terre; sa vie, d'après *Thémistius*, était une prière continuelle, sa justice, sa douceur et toutes ses actions étant des prières qu'il adressait sans cesse à Dieu (3).

Saint *Ambroise* et *Thémistius* s'accordent à représenter Théodose comme un prince d'une bonté sans exemple, plus grand par

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 26, 1.
(2) *Ambros.*, De obitu Theodosii, § 32 (T. II, p. 1206).
(3) *Themist.*, Orat. XVIII et XVI.

sa clémence que par ses victoires : « Homme de miséricorde, croyait recevoir une faveur, quand on le priait de pardonner. était ravi de prévenir la punition des criminels par la grâce. C ne peut compter combien de personnes il rappela de l'exil « arracha à la mort, à combien il rendit les biens confisqués de leu pères, ou donna de son trésor ce qui leur manquait; on se f plutôt lassé de demander que lui d'accorder. Il rétablissait l familles qui menaçaient de se ruiner, il consolait ceux qui étaie dans l'affliction, il soulageait ceux qui étaient accablés de misèr il était le refuge des pauvres et des misérables. Il songeait moins amasser de l'or et de l'argent qu'à se faire un trésor de bonn œuvres, sachant que c'était là celui qu'on ne lui ravirait jamais» (1

D'après ces témoignages, on ne saurait douter que Théodose n fût le modèle d'un chrétien sur le trône. Suivons-le dans son gou vernement. Rien de plus célèbre que l'édit par lequel il abolit la fameuse Loi de Majesté. En voici les termes; il n'y en a aucun à perdre, dit *Tillemont*(2) : « Si quelqu'un, oubliant toute modestie et passant au-delà des bornes de la retenue et de la pudeur, entreprend de diffamer notre nom par des paroles insolentes et outrageuses et que par un esprit turbulent et audacieux il s'efforce de décrier notre gouvernement et notre conduite, nous ne voulons pas qu'il soit sujet à la peine ordinaire portée par les lois, ni que nos officiers lui fassent souffrir aucun traitement rude et rigoureux. Car si c'est par une légèreté indiscrète qu'il a mal parlé de nous, nous le devons mépriser; si c'est par une aveugle folie, nous n'en pouvons avoir que de la compassion; si c'est par une mauvaise volonté, nous la devons pardonner. »

Cet édit est digne d'un prince chrétien; mais les faits ne répon dirent pas toujours aux paroles. Les historiens catholiques célè brent l'humanité que Théodose montra après la défaite des usu pateurs *Eugène* et *Maxime* : deux ou trois coupables périrent, l autres trouvèrent leur pardon dans la clémence de l'empereur (3

(1) *Ambros.*, De obitu Theodos. §§ 12, 13 (T. II, p. 1201). — *Themist.*, ib.
(2) *Tillemont*, Histoire des empereurs. Théodose le Grand.
(3) *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 26. — *Oros.*, Hist. VII, 35.

est ainsi, dit *Tillemont*, que se conduisent les rois vraiment chrétiens dans les guerres civiles, quand elles sont inévitables. Le pieux historien oublie que des Césars païens montrèrent la même indulgence après la victoire et que leur vie ne fut pas souillée par les massacres de Thessalonique. Ces assassinats affreux montrent à quoi tenait la vie des habitants de l'empire, même sous un prince réputé le modèle d'un chrétien. Le commandant de la ville avait un jeune esclave qui excita les désirs impurs d'un cocher du cirque. Botheric punit son insolente brutalité par la prison, et refusa sa liberté aux clameurs de la multitude. Le général tomba victime de la fureur populaire. Pour venger sa mort, Théodose ordonna d'exterminer les habitants de Thessalonique. L'exécution de cet ordre atroce fut tramée avec la perfidie d'une conjuration. On invita les habitants aux jeux du cirque, au nom de l'empereur; puis les troupes, cachées dans les édifices environnants, assaillirent la foule inoffensive. Le carnage dura pendant trois heures, sans distinction d'âge ni de sexe, de crime ni d'innocence. Les relations les plus modérées portent le nombre des victimes à sept mille; quelques historiens disent que quinze mille habitants périrent dans ce guet-à-pens (1).

L'horrible massacre de Thessalonique donne une idée plus vraie de la société romaine sous les empereurs chrétiens qu'un édit passager de clémence. Théodose abolit la Loi de Majesté. Son fils, sous l'inspiration de l'eunuque Eutrope, porta une loi sur la trahison qui dépasse tout ce que le despotisme a jamais inventé. Cette loi protège l'empereur, ses ministres, ses fonctionnaires et jusqu'aux domestiques du palais. Elle punit les *pensées* aussi sévèrement que les actions. Le législateur daigne faire grâce de la vie aux enfants des coupables, mais en les déclarant déchus de leurs droits civils et couverts d'une infamie héréditaire : « Puissent-ils, s'écrie l'empereur, souffrir toutes les horreurs du mépris et de la misère, détester la vie et désirer la mort comme leur seule ressource » ! Cet édit, « monument de la honte humaine, » a eu l'honneur d'être inséré dans la *Bulle d'or*, pour protéger les électeurs de l'empire. Les

(1) *Gibbon*, ch. XXVII. — *Chateaubriand*, Études historiques.

cardinaux se sont également mis sous l'abri de cette loi, digne d'être invoquée par toutes les tyrannies(1).

Le pouvoir des empereurs était sans limites; c'était le règne de la force. Jésus-Christ et les apôtres prêchèrent l'obéissance aux autorités établies; ils ne songèrent pas même à contester le principe du despotisme impérial. Le spiritualisme évangélique et la croyance à la fin du monde ne leur permettaient pas d'avoir des aspirations politiques. Cependant la consommation finale n'arrivait pas. Les empereurs se firent chrétiens; pouvaient-ils, comme tels, rester les maîtres absolus du monde? Voilà la question que les Grecs et les Romains, devenus chrétiens, devaient se faire. Ils n'eurent pas la pensée d'opposer les droits de l'homme à la toute-puissance des Césars; cet ordre d'idées était complètement étranger aux anciens. Ils acceptèrent donc la force, mais ils essayèrent de lui donner un caractère moral, en faisant remonter à Dieu le principe de la puissance civile. De là la fameuse théorie du droit divin des rois qui a eu un si funeste retentissement jusque dans les temps modernes. Les Pères de l'Église disent ouvertement que les empereurs sont des dieux(2). Hâtons-nous d'ajouter qu'en sanctifiant la force, ils entendaient en même temps lui imposer un frein; là où l'antiquité ne voyait qu'un pouvoir arbitraire, les chrétiens voyaient un devoir, une mission divine. En ce sens, le droit divin qu'ils reconnaissaient aux princes était une garantie pour les gouvernés, autant qu'un privilége pour les gouvernants. Images de Dieu, les rois doivent imiter la bonté aussi bien que la justice de celui dont ils sont les représentants(3). D'un autre côté, l'égalité chrétienne rappelle les puissants du siècle à la douceur, à l'indulgence : « Eux aussi ont un maître au ciel; juges sur cette terre, ils seront jugés dans l'autre monde; qu'ils soient pour leurs sujets ce qu'ils désirent que leur Juge soit pour eux »(4).

(1) L. 3, *C. Th.* IX, 14 et le commentaire de *Godefroy*. — *Chateaubriand*, Études historiques.

(2) *Gregor. Naz.*, Orat 27, p. 471, B : θεοὶ γενέσθε τοῖς ὑφ' ὑμᾶς.

(3) *Gregor. Naz.*, Orat. 17, p. 271, sq.

(4) *Gregor. Naz.*, Orat. 17, p. 274, A; Epist. 74, p. 830.

Le frein de la religion était insuffisant pour arrêter les excès du despotisme; c'est le despotisme même qu'il aurait fallu attaquer, or la théorie du droit divin le légitimait et le divinisait en quelque sorte. En effet l'empereur se prétendait au-dessus des lois, et l'Église acceptait cette dégradante doctrine. Saint *Ambroise* dit que les lois humaines n'ont pas d'action sur les rois, que fussent-ils coupables de crimes, leur autorité les met à couvert de la justice(1). En vain ajoute-t-il que, si les princes sont au-dessus des lois, ils sont néanmoins soumis à Dieu(2). Cette soumission n'empêcha pas les Césars de se livrer à toutes leurs passions. L'Église prit le parti des faibles contre l'abus de la force. Il faut lui savoir gré de son intervention. Mais rien ne prouve mieux combien l'action de la religion est illusoire que les actes que l'on vante pour en prouver l'efficacité. Il vaut la peine de s'y arrêter : les rapports de saint *Chrysostome* avec Théodose nous donneront la mesure de l'influence que le christianisme exerça sur les empereurs.

II.

Les exactions du fisc poussèrent le peuple d'Antioche à la révolte; il brisa les images du prince, il renversa ses statues et celles de l'impératrice. Bientôt l'effroi suivit cette émeute : on disait que Théodose ferait brûler les habitants avec leurs maisons, et qu'il ruinerait la ville de fond en comble, jusqu'à y passer la charrue. Tels étaient les conseils de vengeance que les courtisans donnaient à l'empereur. Mais comme Antioche était la seconde ville de l'empire, et un des berceaux du christianisme, Théodose se contenta d'y envoyer des officiers, munis d'un pouvoir menaçant, pour châtier les coupables(3).

Dans l'ordre politique de l'antiquité, il n'y avait aucune garantie

(1) *Ambros.*, Apologia David, IV, 15, 10 (T. I, p. 681).

(2) *Ambros.*, Epist. 57, 8 (T. II, p 1014).

(3) *Fleury*, Hist. Eccl., Livre, XIX, § 1. — *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 164.

contre cette impitoyable justice. L'on ne pouvait espérer qu'e la clémence de l'empereur; mais qui osera porter des parole d'humanité au pied du trône? Antioche renfermait encore un gran nombre de païens, il s'y trouvait des philosophes; aucun d'eux n songea à élever la voix pour la malheureuse cité : « Tous ce hommes portant manteau, grande barbe et bâtons, quittèrent l ville et se cachèrent dans les cavernes » (1). On vit les moine changer de rôle avec les sages; ceux-ci fuirent au désert; le habitants du désert vinrent à la ville, pour intercéder auprès de magistrats en faveur des coupables. Macédonius, l'un d'eux, ayan rencontré les commissaires de Théodose, les arrêta et leur com manda de descendre de cheval. D'abord les courtisans furent in dignés de l'audace de ce petit vieillard, couvert de haillons; ma quand on leur eut dit le nom du solitaire, ils mirent pied à terre, embrassèrent ses genoux. « Allez dire à l'empereur, dit Macédoniu qu'il est homme, et que ses sujets sont aussi des hommes faits l'image de Dieu. Il est irrité pour des images de bronze. Une imag vivante et raisonnable n'est-elle pas bien plus précieuse? Il e facile de remplacer des statues; mais quand l'empereur aura fa mourir des hommes, les ressuscitera-t-il »?(2)

Cependant il fallait un appui à la cour. L'archevêque d'Antioche vénérable vieillard, prit la résolution d'aller jusqu'au palais d l'empereur, pour fléchir sa colère. Saint *Chrysostome* nous a con servé le discours de Flavien, probablement l'ouvrage du grand ora teur; nous en citerons quelques traits (3). Théodose représenta l'archevêque les grâces qu'il avait faites aux habitants d'Antioch à chaque bienfait qu'il rappelait, il demandait : est-ce donc leur gratitude? « Seigneur, dit Flavien en versant des larmes nous reconnaissons l'affection que vous avez témoignée à notr patrie, et c'est ce qui nous afflige le plus. Ruinez, brûlez, tue vous ne nous punirez pas encore comme nous le méritons...

(1) *Chrysost.*, ad Popul. Antioch., Homil. 17, § 2 (T. II, p. 173, B).

(2) *Chrysost.*, ad Popul. Antioch., Homil. 17, § 1 (T. II, p. 172).— *Theodore* Hist. Relig. c. 13 (Op. T. III, p. 836).

(3) Homil. 21 ad Popul. Antioch. (T. II), — *Villemain*, Tableau de l'éloque chrétienne, p. 170-173. — *Fleury*, Hist. Eccl. XIX, 5.

Toutefois, à ce grand mal il y a un remède, la charité : « Tu peux en cette occasion orner ta tête d'une couronne plus brillante que celle que tu portes, puisque tu la dois en partie à la générosité d'un autre, au lieu que cette gloire sera le fruit de ta seule vertu... On a renversé tes statues, mais tu peux t'en élever à toi-même de plus glorieuses. Pardonne aux coupables, ils ne te dresseront pas dans les places publiques des statues d'airain ou d'or, parées de diamants, mais ils te consacreront dans leurs cœurs un monument plus précieux, le souvenir de ta vertu. » Pour toucher Théodose, Flavien cite l'exemple de Constantin : « Apprenant qu'une de ses statues avait été défigurée à coups de pierres, comme toute la cour l'exhortait à se venger et à punir l'outrage de son front royal, il passa légèrement la main sur son visage, et répondit en souriant qu'il ne sentait aucune blessure... Mais est-il besoin de parler de Constantin et d'exemples étrangers, lorsque, pour t'encourager, il ne faut que toi-même et tes propres actions? Souviens-toi de cet édit de grâce, dans lequel tu disais : que n'ai-je aussi le pouvoir de ressusciter les morts! Souviens-toi maintenant de ces paroles : voici le moment de rappeler les morts à la vie. »

Ce n'est pas seulement la gloire du prince, ajoute Flavien, c'est le christianisme lui-même qui est en cause : « Les Juifs, les Grecs, le monde civilisé, les Barbares, ont appris nos malheurs; ils te regardent, ils attendent quel arrêt tu porteras sur nous. Si ta sentence est humaine et généreuse, ils la célébreront, ils rendront gloire à Dieu, ils se diront l'un à l'autre : O ciel! qu'elle est grande, la puissance du christianisme! Cet homme qui n'avait pas d'égal sur la terre, qui pouvait tout perdre et tout détruire, il l'a dompté!.. Il est grand, le Dieu des chrétiens! des hommes, il sait faire des anges, il les élève au-dessus de la nature... Regarde combien il sera beau quand la postérité dira : au milieu des périls d'un si grand peuple, dévoué à la vengeance et aux supplices, quand tous frissonnaient de terreur, quand les chefs, les préfets, les juges étaient saisis de crainte et n'osaient élever la voix pour les malheureux, un vieillard s'est avancé avec le sacerdoce de Dieu, et par sa seule présence, par ses simples paroles, a vaincu l'empereur; une grâce qu'il avait refusée aux grands de sa cour,

il l'accorda aux prières d'un prêtre, par respect pour les lois d Dieu. Souviens-toi de ce jour où nous rendrons compte de nc actions, et songe que si tu as commis des fautes, tu peux les efface toutes par un pardon, sans combat, sans effort. Les autres envoyé apportent de l'or, de l'argent, et des offrandes semblables : moi j m'approche de toi avec le livre de notre sainte loi dans la main; te le présente, au lieu de tous les dons, et je te conjure d'imite ton souverain maître, qui, chaque jour offensé par nos fautes, r se lasse pas de nous prodiguer ses bienfaits. »

Théodose fut touché : « Qu'y a-t-il d'étonnant, dit-il, si nou qui ne sommes que des hommes, nous pardonnons à des homm qui nous ont offensés, lorsque le maître du monde, descendu su la terre, fait esclave pour nous, et mis en croix par ceux qu avait comblés de biens, a prié son Père pour ses bourreaux « disant : pardonne-leur, mon Père, car ils ne savent pas ce qu'i font. » Théodose pressa Flavien de repartir, pour annoncer pardon au peuple d'Antioche, à la fête de Pâques.

Du point de vue chrétien, le discours de Flavien est admirabl mais examinons le côté politique du débat qui s'agitait deva l'empereur. Le monde est aux pieds d'un homme, la vie de mi lions dépend de la volonté d'un seul. Une cité façonnée depuis d siècles à l'obéissance se révolte, poussée à bout par l'excès « l'oppression. Pour la sauver, que dit Flavien? que dit saint *Chr sostome* dans les nombreux discours qu'il adresse au peup d'Antioche? Pas un mot ne révèle l'intelligence du mal qui mi l'empire, l'abus du despotisme. Ce n'est pas par de lâches ménag ments que le Père de l'Église courbe la tête devant le pouvoir ill mité qui tient tout un peuple sous la menace de la mort. S'il ne pr nonce pas le mot de liberté, c'est parce que le sens de la liber n'existait plus; les chrétiens l'avaient moins encore que les païen. Voilà pourquoi le grand orateur fait appel à la générosité, à l'huma nité, aux terreurs religieuses du despote. Il réussit; mais qui ne vo l'insuffisance de cette intervention de la religion pour garantir le droits les plus sacrés de l'homme? Ce même Théodose qui céda l'éloquence de saint *Chrysostome*, se laissa emporter, malgré le supplications des évêques, à vouer la population de Thessaloniqu

à la mort. Il ne suffit donc pas que la cruauté des princes soit modérée par la religion, il faut que cette cruauté devienne impossible par les limites imposées aux dépositaires de la souveraineté. Le christianisme n'avait pas le soupçon de ces garanties. Il amortit au lieu de le réveiller, le sentiment de la liberté, en concentrant toutes les préoccupations des fidèles sur un autre monde. De là son impuissance à rendre la vie au monde ancien.

III.

La pénitence que saint *Ambroise* imposa à Théodose après les massacres de Thessalonique a été trop célébrée. Saint *Augustin* va jusqu'à dire que le peuple de Thessalonique fut plus affligé de voir la Majesté Impériale humiliée, qu'il n'avait été effrayé de sa colère(1) : un courtisan ne parlerait pas mieux. Le fait de la pénitence n'est pas même à l'abri d'une critique sévère. Et en la supposant réelle, elle est si peu proportionnée au crime, que l'on est tenté d'accuser l'Église de timidité. Des milliers d'innocents avaient été égorgés dans un abominable guet-à-pens, et l'empereur qui a ordonné le meurtre, en est quitte pour une censure religieuse ! L'on peut dire que, dans l'état déplorable où se trouvait la société romaine, la religion ne pouvait pas faire davantage. L'excuse est fondée, mais elle prouve combien le christianisme était impuissant. Si dans le monde occidental le despotisme impérial fit place à la liberté, c'est grâce à l'influence de la race germanique. Dans l'empire de Constantinople, le despotisme dégrada de plus en plus l'espèce humaine.

Le gouvernement de Théodose, si nous en croyons un historien païen, ne différait guère du régime de tous les despotes de Constantinople. On a accusé *Zosime* de calomnie. Le cardinal *Baronius* va jusqu'à le traiter de *chien*(2). Il est certain que lorsque l'on compare ses récits aux éloges des saints Pères, on est tenté d'y voir

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 26.
(2) *Baronius*, Annal., T. IV, p. 730, sq.

un pamphlet. Reste à savoir qui a dit la vérité, le pamphlétaire o les flatteurs ecclésiastiques. Des savants de premier ordre ont pri le parti de l'historien grec(1); nous croyons avec *Heyne* que le imputations de *Zosime* présentent le tableau véritable de l'empire La décadence allait croissant, même sous les princes chrétiens.

Lorsque Théodose fut appelé au trône, les Barbares étaien maîtres de l'empire. Les provinces étaient horriblement ravagées les exactions du fisc comblèrent la mesure. Ce que les Barbare avaient laissé dans leurs pillages, l'empereur le prit, pour paye ses auxiliaires du nord, ou pour servir à ses plaisirs. Le Césa chrétien avait à son service des légions de cuisiniers, de mimes e de danseurs(2); il épuisa les provinces pour subvenir à ces folle dépenses. Il faut que l'oppression ait été bien lourde, puisque de cités façonnées au joug depuis des siècles s'insurgèrent et tra nèrent les statues de Théodose dans la boue. *Zosime* accuse l'em pereur d'avoir vendu les magistratures; le témoignage de sai *Chrysostome* nous force à croire que ce reproche n'est pas sa fondement(3). Dépouillés par le fisc et par les magistrats, les hab tants de l'empire furent réduits à la dernière misère; la vie le devint intolérable; ils désirèrent l'invasion des Barbares, po mettre un terme à tant de maux(4).

La corruption augmenta avec la tyrannie. *Zosime* dit que Thé dose corrompit les mœurs par son exemple, et qu'il hâta la chu de l'empire(5). L'accusation nous paraît exagérée. Il est vrai qu sous les fils de Théodose, la décadence toucha à la décrépitud mais ce triste état ne saurait sans injustice être attribué à un se homme; s'il y a un coupable, c'est la société tout entière. Il y a u autre reproche que l'on est en droit d'adresser à Théodose av l'historien grec. C'est de son règne que date l'influence désastreu des eunuques : c'était eux qui gouvernaient plutôt que l'emp

(1) *Heyne*, Annotat. in Zosim., p. 392, sq., éd. de Bonn.
(2) *Zosim.*, IV, 28, 50, 33.
(3) *Zosim.*, IV, 29. — *Chrysost.*, Or. XVI, ad Pop. Antioch. (T. II, p. 164).
(4) *Zosim.*, IV, 29; II, 38.
(5) *Zosim.*, IV, 33.

reur[1]. Les crimes que Rufin, le favori de Théodose, commit sous le gouvernement d'un prince à qui les historiens chrétiens ont donné le nom de Grand, présageaient les excès auxquels se portèrent les eunuques sous ses faibles successeurs. Rufin exploita sa faveur pour concentrer en ses mains toutes les richesses de l'Orient : taxes oppressives, faux testaments, spoliations, confiscations, vente de la justice et des fonctions publiques, il n'y avait pas de moyen trop vil pour assouvir sa hideuse cupidité[2]. Malheur au magistrat qui osait résister à ses exigences ! il expirait dans les tortures[3]. Rufin périt assassiné, son cadavre fut lacéré avec une cruauté horrible : triste témoignage de la tyrannie du ministre et de l'abjection du peuple[4]!

Le poëte *Claudien* applaudit à cette barbarie ; il y voit le châtiment du crime et la preuve de la justice divine[5]. Mais le peuple ne gagna rien à sa brutale vengeance. Un autre eunuque remplaça Rufin ; écoutons le même poëte, traçant le tableau du gouvernement d'Eutrope : « Comme il a été vendu souvent lui-même, il voudrait vendre à son tour toute l'humanité. La main qui s'est essayée par de petits vols, qui se contentait de piller le buffet de ses maîtres et de soulever les verroux des coffres-forts, étend aujourd'hui ses rapines sur les richesses de l'univers. Vil courtier de l'empire, infâme brocanteur des emplois, il n'est rien du pied de l'Haemus aux rives du Tigre qu'il ne mette à l'enchère. Le gouvernement de l'Asie est le prix d'un palais. Celui-ci achète la Syrie avec les diamants de sa femme ; celui-là se plaint d'avoir donné l'héritage de ses pères en échange contre la Bithynie. Une affiche attachée à la porte toujours ouverte de sa demeure présente les prix divers : « Tant la Galatie, tant le Pont, tant la Lydie : telle

(1) *Zosim.*, IV, 29. Les historiens de l'Église avouent que ce reproche n'est pas sans fondement (*Fleury*, Hist. Eccl. XIX, 59).

(2) *Eunap.* Fragm. 18, p. 112 (éd. Bonn).

(3) Il faut lire dans *Zosime* (V, 1, 2) l'affreuse vengeance que Rufin exerça contre Lucien, comte de l'Orient, coupable de s'être refusé à un acte d'injustice.

(4) *Zosim.*, V, 7. — Le poëte *Claudien* entre dans des détails hideux sur la dissection du cadavre de Rufin (in Rufin. II, 405-415).

(5) *Claudian.*, in Rufin. I, init.

somme mettra le Lycien sous vos lois : quelques sacrifices encore, et la Phrygie est à vous... De deux concurrents, c'est l'argent qu'il pèse; le poids entraîne le juge, une province flotte entre les bassins »(1).

Voilà le degré de bassesse où peut descendre le gouvernement despotique! Cependant saint *Chrysostome* faisait entendre sa voix éloquente dans les églises de Constantinople! Les Constantin et les Théodose, auxquels l'Église a donné le titre de Grand, ne doivent leur gloire qu'à l'aveugle partialité des historiens ecclésiastiques. Ce reproche paraîtra sévère. Mais quel fond peut-on faire sur les écrivains chrétiens, quand on les voit prodiguer à un Théodose les mêmes éloges qu'ils donnent à Théodose le Grand? « Il surpasse en douceur, disent-ils, et en clémence tous les princes de l'antiquité. Lorsqu'il s'élevait une guerre, il avait recours, à l'imitation de David, au Dieu des armées, et il obtenait la victoire par ses prières. » Veut-on savoir la vérité? Que l'on écoute *Tillemont*. Il déclare que le « règne de Théodose a été honteux à l'empire et funeste à la religion. » Pourquoi donc les *Socrate*, les *Sozomène*, les *Théodoret*, le comblent-ils de louanges? « Pour sa piété, son assiduité à l'église, son zèle à les parer et à les embellir, pour son respect des ecclésiastiques et des solitaires »(2).

L'influence de la religion sur les rois est devenue un lieu commun. L'on voit avec peine *Montesquieu* donner l'appui de son nom à ces banalités : « Un prince, dit-il, qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte ou à la voix qui l'apaise. Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent pas les lois humaines puissent avoir. » L'histoire donne un triste démenti à ces belles phrases. Les *lions* brisaient leur frein : l'un faisait couler le sang de ses enfants, de sa femme : l'autre immolait à sa colère toute une population. Il faut donc, pour garantir les droits de l'homme, que

(1) *Claudian.*, in Eutrop. I, 192-209. Cf. *Zosim.*, V, 8-10.

(2) *Socrat.*, Hist. Eccl. VII, 22. — *Sozomen.*, Hist. Eccl. IX, 1. — *Theodoret.* Hist. Eccl. V, 36.

les rois aient un autre frein que celui de la religion. Ce que le christianisme n'a pu faire, les Barbares le feront. C'est l'auteur de l'*Esprit des Lois* qui nous le dit : « Si l'on veut lire l'admirable ouvrage de *Tacite* sur les mœurs des Germains, on verra que c'est d'eux que les Anglais ont tiré leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois. »

CHAPITRE IV.

LE MONDE CHRÉTIEN LORS DE L'INVASION DES BARBARES.

Le Bas-Empire atteste l'impuissance du christianisme à réformer le gouvernement, l'ordre social, et même les mœurs. L'on ne peut pas contester que la religion domine la politique à Constantinople; malgré cela, la décadence continue jusqu'à la mort. Le christianisme lui-même est infecté de la corruption générale. Cette décrépitude n'est pas particulière à l'empire d'Orient; elle existe partout où les légions avaient porté leurs armes. Rien ne prouve mieux la nécessité de la terrible révolution, qu'on appelle l'invasion des Barbares, que l'état du monde chrétien au moment de la migration des peuples du Nord. Voyons les deux sociétés en présence, la civilisation apparente et la barbarie. Où est la vie, le germe du progrès? Si chez les Romains, même après leur conversion, nous ne trouvons que des signes de dissolution et de mort, il faudra que nous acceptions la chute du monde ancien, malgré les calamités qui l'accompagnèrent, comme un bienfait de la Providence.

Qu'était devenu le peuple roi? Un historien contemporain de l'invasion, *Ammien Marcellin*, a tracé le tableau de la Ville Éternelle dans son rude langage. C'est un portrait d'après nature : « Les descendants des vainqueurs du monde mettent leur gloire dans la hauteur extraordinaire d'un carrosse ou dans une fastueuse

recherche de costume. Leur mollesse succombe sous le poids de leur manteau, si léger pourtant que le moindre vent le soulève. A tous moments vous les voyez en secouer les plis, pour faire admirer les franges de la bordure et le curieux travail d'une tunique parsemée de figures d'animaux. La plus sérieuse occupation des nobles romains est la préparation d'un de ces dîners en plusieurs actes, festins interminables et meurtriers. Leurs plaisirs, c'est une course extravagante à travers la ville, des chevaux lancés à toute bride, traînant après eux une multitude de valets, véritable bande de voleurs. D'abord à la hauteur de la voiture s'avancent les gens de métier. Après eux vient la populace enfumée des cuisines, puis la valetaille grossie de tous les fainéants du quartier. La marche est fermée par les eunuques de tout âge, les vieux en tête, tous également pâles, livides, affreux. Un de ces grands personnages a-t-il à faire une excursion tant soit peu hors de ses habitudes, pour visiter ses terres, ou pour se donner la jouissance de la chasse (bien entendu pour voir, non pour agir), il s'imagine avoir égalé les voyages de César et d'Alexandre, n'eût-il même qu'à se faire voiturer dans les gondoles peintes du lac Averne jusqu'à Putéole ou jusqu'à Caïète. Qu'une mouche vienne se poser sur la frange de soie de son éventail doré, que le moindre rayon de soleil pénètre par quelque interstice de son parasol, le voilà qui gémit de n'avoir pas vu le jour chez les Cimmériens. »

Quelle pouvait être la culture intellectuelle chez cette race abâtardie? « Le peu de maisons où le culte de l'intelligence était encore en honneur sont envahies par le goût des plaisirs, enfants de la paresse. On n'y entend plus que voix qui modulent, instruments qui résonnent. Les chanteurs ont chassé les philosophes, et les professeurs d'éloquence ont cédé la place aux maîtres en fait de voluptés. On mure les bibliothèques comme les tombeaux. »

L'égoïsme le plus abject avait envahi ces petites âmes : « Reçoivent-ils un étranger, un homme qui peut-être leur a rendu service, ils pensent l'honorer suffisamment en laissant tomber des questions de ce genre : quels bains fréquentez-vous? de quelle eau vous servez-vous? Ont-ils un ami atteint d'une affection grave, il s'épargnent le spectacle de ses souffrances; s'ils envoient savoir

ses nouvelles, le serviteur n'oserait rentrer au logis avant de tre lavé de la tête aux pieds; ils craignent la vue d'un malade, ème par intermédiaire. Mais qu'il survienne une invitation à elque noce, de tous ces gens si méticuleux sur leur santé, il en est pas un, fût-il travaillé par la goutte, qui ne trouve des nbes pour courir, s'il le faut, jusqu'à Spolète. »

Il n'y avait plus de sens moral chez ces êtres, hébétés par la bauche : « Un esclave est-il trop lent à leur apporter de l'eau aude, vite, ils lui font appliquer cent coups d'étrivières. Mais le coquin a tué un homme avec préméditation, son maître ne gênera pas pour répondre à ceux qui demanderaient la tête du eurtrier : « Que voulez-vous? c'est un misérable. A l'avenir, le emier de mes drôles qui s'avisera d'en faire autant, aura, je vous re, affaire à moi. » Les maîtres étaient plus méprisables que leurs lets. Ils ne reculaient pas devant le crime pour se procurer l'or, jet de tous leurs désirs : « Il n'est pas de prestige qu'on ne ette en œuvre pour obtenir un testament, le testateur eût-il nme et enfants, peu importe... Enfin le testateur s'exécute, il nomme légataires. De suite il trépasse, comme s'il n'eût attendu e cela pour mourir. »

Tels étaient les patriciens. « Quant au peuple, ce n'est qu'un amas désœuvrés, de fainéants, sans feu ni lieu. Ils passent la nuit dans cabarets ou à l'abri des tentures qui couvrent les amphithéâtres. ire et jouer, hanter les spectacles et les tavernes, les bouges de rrognerie et de la prostitution, voilà toute leur vie. Pour eux le and cirque est le temple, le foyer, le centre de réunion, la mme des espérances et des vœux. Il faut voir les Nestors de ces semblées proclamer avec l'autorité de leur expérience, jurer par urs rides et leurs cheveux blancs, que la république est perdue dans la course qui va s'ouvrir, leur cocher favori ne prend pas bord la tête, ne rase pas la borne d'assez près. Toute cette pulace croupit dans une incroyable paresse. Mais que le jour siré, le jour des jeux équestres commence à luire, c'est chez ts à la fois, un empressement, une précipitation, une lutte de esse à devancer les chars mêmes qui vont courir. Beaucoup ont sé la nuit au cirque, parqués par factions, dans une attente

fébrile du grand œuvre dont ils vont être témoins. Étrange engouement, s'écrie l'historien, que celui de tout un peuple respirant à peine dans l'attente du résultat d'une course de chars! » (1).

Tels étaient les Romains à la veille de l'invasion d'Alaric et d'Attila. Les horreurs d'une guerre qui nous épouvante encore à quinze siècles de distance, n'eurent pas la puissance de retremper ces âmes décrépites. Même les malheurs personnels, qui réveillent toujours dans l'homme le sentiment de la religion et du devoir, ne changèrent rien à la futilité des esprits. Vainement de saints évêques tâchaient de faire servir les maux extérieurs au bien spirituel des chrétiens et à la correction de leurs mœurs; ni les fléaux de Dieu, dit un historien (2), ni les paroles de ses ministres, ne faisaient effet sur les peuples. Écoutons les plaintes de saint *Chrysologue,* qui gouverna l'église de Ravenne vers le milieu du Ve siècle : « Rien n'est capable de nous faire concevoir une juste douleur d'avoir offensé Dieu. C'est lui qui nous châtie continuellement, qui nous accable de tous ces maux, qui donne tant d'heureux succès aux Barbares, qui fait pleuvoir sur nous la grêle, qui désole nos campagnes par la nielle, qui fait trembler la terre... Et nous ne tremblons pas nous-mêmes, et nous ne craignons pas encore. On voit toujours régner parmi nous une avarice aussi ardente et aussi insatiable; on ne respire que luxe et vanité; on ne pense qu'à se piller les uns les autres, pendant qu'on perd son bien. Nous nous livrons avec plus de fureur aux rapines, aux impostures, aux parjures, aux tromperies, afin d'attirer sur nous le comble de la colère de Dieu, en mettant le comble à nos crimes. » Cette voix n'est pas isolée. Un rhéteur de Marseille, témoin de l'invasion des Barbares, a écrit un poëme sur la corruption des mœurs de son siècle. Il décrit les maux produits par l'invasion; ces malheurs n'ont pu corriger les chrétiens : « Les Barbares, la faim cruelle, les maladies ont passé en vain sur l'empire, nous sommes ce que nous étions. Nous ne désirons, nous ne révérons qu'une

(1) *Ammian. Marcell.*, XIV, 6; XXII, 4; XXVIII, 4.

(2) *Tillemont*, Histoire des empereurs. Valentinien III, art. 28.

chose, l'or... » (1). On trouve les mêmes plaintes dans saint *Éphrem :* « Les tremblements de terre, les guerres des Perses, les invasions des Barbares couvrent l'Asie de ruines. La colère de Dieu éclate pour appeler les chrétiens à la pénitence, et les chrétiens ne se corrigent pas » (2).

La main de Dieu s'appesantit sur la Ville Éternelle. Ces nobles, habitués à une vie si molle, furent chassés de leurs superbes palais, obligés de mendier le pain de l'étranger. Ils restèrent futiles dans la misère, comme ils l'avaient été dans la prospérité : « Ils vendent leurs nippes et leurs haillons, dit saint *Jérôme*, pour avoir de l'or » (3). « La postérité aura de la peine à le croire, s'écrie saint *Augustin*, témoin oculaire. A peine échappés au désastre de Rome, ils vont chaque jour au théâtre à Carthage, se livrer à l'envi à de fanatiques transports pour des histrions. Quelle aberration, ou plutôt quelle fureur transporte ces hommes insensés? Quoi! les peuples de l'Orient pleurent sur le sort de Rome; aux extrémités de la terre, les plus grandes cités sont dans le deuil et dans la consternation, et vous, vous courez aux théâtres, vous les assiégez, votre passion tourne en délire! La prospérité vous a dégradés, l'adversité vous trouve incorrigibles. Vous êtes devenus les plus misérables et vous êtes restés les plus méchants des hommes! » (4).

Cette dégradation n'était pas un vice particulier de la capitale de l'empire. Elle avait gagné, comme un chancre rongeur, tout le monde romain. *Augustin* mourut pendant l'invasion des Vandales, heureux de n'avoir pas vu à Carthage la même corruption dont le spectacle brisa son âme après la prise de Rome. *Salvien*, prêtre de Marseille, va nous peindre l'état de la population carthaginoise, lorsque les Vandales étaient à ses portes : « Qui le croirait? La ville est investie, les Barbares en battent les murailles, on n'entend que le bruit de leurs armes ; et pendant ce temps les chrétiens de

(1) *Claud. Mar. Victor*, de perversis suae aetatis moribus, dans la *Bibliotheca Maxima Patrum*, T. VIII, p. 427, H.

(2) *Ephraëm*, Sermo Ascetic. T. I, p. 42, A.

(3) *Hieronym.*, in Ezechiel. Proph. VII, Praefat. (T. III, p. 842).

(4) *Augustin.*, De Civ. Dei, I, 32, 33.

Carthage sont au cirque tout occupés à goûter le plaisir insensé de voir s'entr'égorger des athlètes en fureur; d'autres se repaissent d'infamies au théâtre. Tandis qu'on égorge leurs concitoyens hors de la ville, ils se livrent au-dedans à la dissolution. Le bruit des combattants et les applaudissements du cirque, les tristes accents des mourants et les folles clameurs des spectateurs se mêlent ensemble; dans cette horrible confusion, à peine peut-on distinguer les cris lugubres des malheureuses victimes qu'on immole sur le champ de bataille, d'avec les huées dont le reste du peuple fait retentir les amphithéâtres. N'est-ce pas là braver Dieu et le contraindre à punir? »(1).

Dieu punissait les peuples, et au lieu de se corriger ils niaient la Providence. Suivons *Salvien* dans les Gaules(2); nous y trouverons la même corruption qu'à Rome et à Carthage, la même inertie morale, la même futilité. La Gaule était chrétienne, mais les mœurs étaient en tout l'opposé des préceptes de Jésus-Christ: « Dieu nous commande la charité; nous nous déchirons par nos inimitiés et nos haines. Dieu veut que nous donnions nos biens aux pauvres; nous envahissons les biens d'autrui. Dieu nous ordonne la chasteté; nous nous vautrons dans la fange de l'impureté. Que dirai-je de plus? L'Église elle-même, qui devrait nous réconcilier avec Dieu, provoque sa colère. Qu'est-ce que la chrétienté, sinon une sentine de vices? Qu'on nous montre dans l'Église un homme qui ne soit pas ivrogne, gourmand, adultère, débauché, voleur, pillard, homicide. On en trouvera plus d'un qui a tous ces vices, on n'en trouvera pas un qui en soit exempt. » *Salvien* parcourt toutes les classes de la société; la corruption croît à mesure qu'il s'élève. On est épouvanté, quand on l'entend reprocher aux nobles que pas un d'eux n'est pur de la plus sale débauche, que pas un n'est pur de sang humain. Cette masse perdue de vices méritait-elle le nom de chrétiens? La fureur des jeux leur tenait

(1) *Salvian.*, De Gubern. Dei, VI, p. 141, sq. Nous citons la traduction, ou plutôt l'imitation que *Chateaubriand* a donnée de ce passage dans les Notes sur *le Génie du Christianisme.*

(2) *Salvian.*, III, p. 59, sqq.

place de la préoccupation du salut : « Ils désertent l'église pour le cirque, ou pour des spectacles tellement impurs, que la langue se refuse à en détailler l'horreur. Y a-t-il des cités qui ne sont pas souillées par ces honteux spectacles? Oui, Mayence, Cologne, Trèves n'ont plus de jeux. Mais pourquoi? parce que les Barbares les ont détruites! »(1).

L'invasion ne corrigea pas plus les Gaulois que les Romains. Les Barbares leur enlevèrent les richesses, ils leur laissèrent les vices : « Réduits à la dernière misère, dit *Salvien*, ils ne pensent toujours qu'à de frivoles amusements. La pauvreté range enfin les prodigues à la raison; mais, pour nous, nous sommes des pauvres et des débauchés d'une nature toute particulière; la disette n'empêche pas nos désordres. » L'orateur chrétien s'arrête sur le sort de Trèves, la capitale des Gaules, la résidence des empereurs : « N'ai-je pas vu moi-même les nobles les plus distingués de Trèves, quoique ruinée de fond en comble, dans un état plus déplorable par rapport aux mœurs que par rapport aux biens de la vie? Il leur restait encore quelques débris de leur fortune, il ne leur restait plus rien des mœurs chrétiennes. C'est une triste chose, que de rapporter ce que j'ai vu de mes yeux : des fidèles prêts à mourir, qui s'abandonnaient à la débauche, au moment même où leur cité allait périr. En pleine paix, on ne comprendrait pas que des enfants se comportent ainsi. Et ce sont les princes de la cité, des vieillards, des chrétiens, qui célèbrent pour ainsi dire la destruction de leur patrie, en se livrant avec fureur aux plaisirs de la table, oubliant leur rang, leur âge, leur foi et les calamités publiques! Déjà l'ennemi envahit la ville. Les convives ne se dérangent pas; impuissants pour agir, à peine capables de marcher, ils retrouvent toutes leurs forces pour manger, boire et chanter. » Quelle impression la ruine de la cité fit-elle sur ces esprits frivoles? « La capitale des Gaules fut prise et dévastée trois fois coup sur coup. Ceux qui avaient survécu à la rage des Barbares, périrent les uns d'une lente mort à la suite de leurs blessures, d'autres de faim ou de nudité, ceux-ci de consomption, ceux-là de démence.

(1) *Salvian.*, VI, p. 132, 126, 134.

J'ai vu moi-même, pénétré d'horreur, la terre jonchée de corps morts. J'ai vu les cadavres nus, déchirés, exposés aux oiseaux et aux chiens : l'air en était infecté, la mort s'exhalait de la mort même. Qu'arriva-t-il pourtant? O prodige de folie! Une partie de la noblesse, sauvée des décombres de Trèves, pour remédier au mal, demanda aux empereurs d'y rétablir les jeux du cirque!.. *Où* célébrerez-vous les jeux? s'écrie *Salvien*. Sera-ce sur les cendres et les ossements de vos pères, de vos frères, de vos enfants? Pense-t-on au cirque, quand on est menacé de la servitude? Ne songe-t-on qu'à rire, quand on attend le coup de mort? Ne dirait-on pas que tous les sujets de l'empire ont mangé de ce poison qui fait rire et qui tue? *Le monde romain meurt et il rit!* »(1).

On déplore la chute de l'empire et la ruine de la civilisation romaine; on flétrit les conquérants comme des barbares et l'époque pendant laquelle ils règnent comme l'âge de la barbarie. Nous ne voyons qu'une chose à déplorer dans la mort du monde ancien : ce sont les calamités sans nombre qui frappèrent les individus. Encore faut-il détourner les regards de leur ignoble fin, si l'on ne veut pas que la pitié soit étouffée par le spectacle d'une société qui meurt en riant, non par courage, mais par frivolité. Si l'on compare ces Romains décrépits avec les hommes du nord, la comparaison est toute à l'avantage des rudes vainqueurs. Ceci n'est pas une théorie que nous bâtissons après coup. Les contemporains mêmes ont été frappés de la supériorité morale des Barbares. *Salvien* ne cesse de dire aux chrétiens des Gaules qu'ils sont pires que les Huns et les Vandales. L'accusation confondait l'orgueil des Romains(2); elle étonne encore aujourd'hui les admirateurs de Rome. Écoutons l'orateur chrétien.

Salvien ne dissimule pas les vices des populations barbares; il ne les idéalise pas, comme l'ont fait des écrivains modernes. Il reconnaît que les Francs sont perfides, les Saxons féroces, les Gépides inhumains, les Alemans ivrognes, les Huns impudiques.

(1) *Salvian.*, VI, p. 137, 142, sqq. 147; VII, 153.

(2) *Salvian.*, IV, p. 85 : « Scio plurimis intolerabile videri, si barbaris deteriores esse dicamur.

Mais les Barbares sont païens et les Romains chrétiens. C'est dans le contraste des vices de ses contemporains avec les vertus que la religion commande, que *Salvien* voit leur culpabilité(1). Le matérialisme antique avait corrompu la société jusqu'aux entrailles : c'est en vain que le christianisme tenta de semer sa morale dans cette pourriture. *Salvien* ne s'arrête pas à une accusation générale; il entre dans les détails, il oppose les Gaulois, les Espagnols, les Africains aux conquérants germains, et toujours la balance penche en faveur des Barbares. Cette comparaison offre les témoignages les plus graves de l'état du monde chrétien pendant l'invasion ; c'est la preuve évidente de la mission providentielle des Germains.

A l'époque où *Salvien* écrivait, les Goths occupaient le midi de la Gaule. *Salvien* fait la description de l'Aquitaine : « Vignes, prairies émaillées de fleurs, vergers, campagnes cultivées, forêts, arbres fruitiers, fleuves et ruisseaux, rien n'y manque. Les habitants, s'écrie l'orateur chrétien, ne devraient-ils pas remplir leurs devoirs envers un Dieu si libéral pour eux? Eh bien! le peuple le plus heureux des Gaules est aussi le plus déréglé. Partout règne l'impureté; les villes sont comme d'immenses maisons de prostitution. Les femmes de qualité regardent le libertinage comme un privilége de leur naissance. Au milieu des ennemis et dans les fers des Barbares, les Romains se livrent à tous les désordres. » A l'impureté romaine *Salvien* oppose la pureté germanique. On a accusé *Tacite* de faire la satire de Rome, en louant les Germains; mais comment ne pas ajouter foi à un écrivain chrétien qui jette en face à ses contemporains, à ses coréligionnaires, cet humiliant contraste de la corruption des Romains et de la chasteté des Barbares? « Les Goths ne souffrent pas de débauché dans leur sein, ils ont honte de nos excès; c'est notre privilége à nous Romains impurs, c'est par le dévergondage des mœurs qu'on nous reconnaît. Je le demande, quel sera notre espoir en Dieu? Nous aimons l'impureté, les Goths la détestent. La débauche est un crime chez eux, chez nous c'est un honneur. Et nous nous étonnons de ce que Dieu a donné nos terres aux Barbares! Nous les avions souil-

(1) *Salvian.*, IV, p. 86, sqq.

lées de nos excès, les Barbares les purifient par leur chasteté » (1).

L'Espagne était envahie par les Vandales. Le nom de ce peuple est devenu synonyme de barbarie sauvage. Écoutons le jugement d'un contemporain, dans le parallèle qu'il établit entre les vainqueurs et les vaincus : « Les mêmes vices qui ont perdu les Gaulois, ont entraîné la ruine des Espagnols. Que dis-je? leurs vices surpassent les nôtres. Par leur impureté, ils méritaient d'être livrés aux plus barbares des conquérants; ils n'auraient pas eu le droit d'accuser la colère céleste. Mais pour témoigner sa réprobation de la corruption excessive des habitants de l'Espagne, Dieu les a soumis au joug des plus purs des Barbares, les Vandales. La conquête de l'Espagne est un jugement de Dieu. En donnant la victoire aux Barbares, il a voulu montrer combien il haïssait les vices des Romains, combien il aimait les vertus des vainqueurs » (2).

Partout où *Salvien* porte ses regards, il trouve le matérialisme antique qui a entraîné la dissolution du monde romain. En passant en Afrique, les Vandales furent les terribles ministres de la vengeance divine. Les Africains n'avaient rien du christianisme que le nom; ils alliaient les superstitions du paganisme au culte chrétien; ils témoignaient en quelque sorte leur aversion pour les vertus évangéliques, en poursuivant de leur haine les solitaires qui les pratiquaient. Faut-il s'étonner si, chrétiens infidèles, ils étaient les plus corrompus des hommes! Tous les genres de déréglements s'étaient donné rendez-vous en Afrique. La province entière était comme une sentine d'ordure et de pourriture. Toutes les nations ont leurs défauts, mais chacune se distingue aussi par quelque vertu. Chez les Africains on ne trouvait rien qu'inhumanité, ivrognerie, impureté. C'est toujours ce dernier vice qui domine; les plus sales passions consumaient l'Afrique, comme un feu dévorant : « Ce n'est pas un séjour pour les hommes, mais un Etna rempli de flammes impudiques. Qui n'aurait cru que les Barbares seraient infectés de la contagion universelle? Vainqueurs, au milieu d'un pays de délices, où la nature et les habitants sollicitaient

(1) *Salvian.*, VII, p. 154-160.
(2) *Salvian.*, VII, p. 160.

pour ainsi dire à la mollesse, aux plaisirs, ils eussent été excusables en faisant ce qu'ils voyaient faire aux vaincus. Admirons donc les Barbares qui restèrent purs au sein de l'impureté. On ne les vit pas se souiller d'un amour contre nature; on ne les vit pas même fréquenter les lieux de prostitution. Ce que je dis, s'écrie *Salvien*, est à peine croyable. Grande, éminente doit être la vertu des Barbares, pour résister aux attraits de la corruption qui les entoure, qui les presse! »(1) *Salvien* se trompait en croyant que les Vandales purgeraient l'Afrique des vices qui y régnaient. La contagion romaine fut plus forte que la pureté germanique : les conquérants finirent par se vautrer dans la débauche comme les vaincus, et ils partagèrent leur sort.

Salvien fut témoin des dévastations, des excès commis par les peuples du Nord; il les peint avec de sombres couleurs; toutefois en comparant les Romains et les Barbares, il n'hésite pas à célébrer les vainqueurs et à glorifier Dieu de la transformation qu'il opère par leur ministère. L'orateur chrétien pressent la mission providentielle des Germains. Il se propose de justifier la Providence que les chrétiens niaient au milieu des maux qui les accablaient; dans cette justification éclatent les desseins de Dieu. Les Romains que *Salvien* compare aux Barbares, étaient chrétiens; cet état misérable de l'empire, que le prêtre de Marseille déplore, était l'état d'une société chrétienne. Cinq siècles s'étaient coulés depuis la prédication évangélique. Le monde, chrétien en apparence, n'avait pas cessé de se corrompre et de marcher vers la décrépitude et la dissolution. Viennent donc les Barbares!

(1) *Salvian.*, VII. p. 169, 172, 182.

LIVRE VII.

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE I.

PHILOSOPHIE ET RELIGION.

SECTION I. — LE CHRISTIANISME ET LA PHILOSOPHIE.

§ I. *Considérations générales.*

Le christianisme est en lutte avec le monde ancien pendant cinq siècles; le combat ne cesse que lorsque l'antiquité elle-même s'écroule sous les coups des Barbares. Nous avons décrit l'opposition du paganisme contre la religion nouvelle, la haine du nom chrétien, la persécution et le triomphe de l'Évangile. Une opposition tout aussi vive se produisit dans le domaine des idées entre la doctrine chrétienne et la philosophie. Les questions agitées dans ces longs débats ont par elles-mêmes une haute importance, car il s'agit des éléments essentiels de l'esprit humain, de la religion et de la philosophie. Mais la lutte du néoplatonisme et du christianisme a pour nous un intérêt plus immédiat encore. Il y a d'étonnantes analogies entre notre époque et les derniers siècles du monde ancien : la religion traditionnelle fait des efforts désespérés pour ressaisir l'empire des intelligences qu'elle a perdu : la philosophie,

:s avoir détruit les vieilles croyances, sent le besoin de la foi r sauver et régénérer l'humanité, et cherche en elle-même les cipes d'une religion nouvelle. La destinée de la civilisation est ıgée dans ces tentatives. Essayons de découvrir dans le passé ques lumières pour le présent et pour l'avenir.

onstatons avant tout que le monde actuel, quelles que soient misères, est encore bien supérieur à l'antiquité mourante. Le stianisme, malgré les erreurs qui se mêlent à ses dogmes, ne ·ait être comparé sans impiété avec le paganisme. Notre phiphie aussi, malgré ses hésitations et ses défaillances, a une vue juste des besoins de la société que le néoplatonisme. Les phiphes grecs voulaient faire revivre une religion morte; une ie au moins des philosophes modernes s'élancent hardiment l'avenir. Cependant, ne nous faisons pas illusion sur cette ériorité : au fond notre état social est aussi triste que celui de pire romain. Vainement dit-on que le christianisme domine ›re sur les peuples, que son empire est indestructible; lorsıne religion est désertée par les esprits les plus élevés, elle peut ›ter encore pendant des siècles, mais elle a en elle le germe ıe mort certaine. On a combattu par le ridicule les essais qui été faits pour fonder des religions nouvelles. Ces tentatives ıvent au moins une chose, c'est que le christianisme historique atisfait plus le sentiment religieux; elles attestent encore que eligion est de tous les besoins de la nature humaine le plus :structible. Si les écoles de Saint-Simon et de Fourier ont été uissantes à reconstituer la société, est-ce à dire que l'état actuel choses soit destiné à se perpétuer?

n présence d'une religion ruinée dans ses fondements, quelle a mission de la philosophie? Le majestueux édifice de l'Église ose par son antiquité et ses immenses proportions. Sous l'inıce et en quelque sorte sous la pression de cette tradition sécue, on a cru à la possibilité d'un accord entre la religion et la losophie. On a cherché à accommoder les dogmes chrétiens et spéculations philosophiques; on ne s'est pas aperçu que dans e alliance, la philosophie ou la religion devait périr. La des:e des néoplatoniciens, essayant de rendre la vie au paganisme

en donnant un sens philosophique à des fables décréditées, nous révèle le sort de ces tentatives. Faut-il donc se résigner à une philosophie qui ne satisfait pas le sentiment religieux, et à une religion abandonnée par les philosophes, bonne pour les masses ignorantes? La philosophie ne se confondra jamais avec la religion, et elle n'en peut pas tenir lieu : voilà l'enseignement que nous offre la lutte des néoplatoniciens avec le christianisme. Une religion qui ne possède plus les intelligences est morte : témoin le paganisme, dont la ruine fut certaine le jour où les philosophes l'attaquèrent. Les travaux de la philosophie ancienne préparèrent une doctrine plus élevée que le polythéisme. Lorsque le temps fut mûr, Dieu éclaira le monde d'un nouveau rayon de la Lumière Éternelle, et l'humanité commença une nouvelle vie. Telle est aussi la mission de la philosophie moderne. Quand elle aura préparé les esprits, la religion ne fera pas défaut; en douter, ce serait désespérer de l'avenir, ce serait nier Dieu.

§ II. *Opposition entre le christianisme et la philosophie.*

Le christianisme procède en partie de la philosophie ancienne; cependant la philosophie n'a pas d'ennemi plus passionné que les premiers chrétiens. Ignorant les lois du développement de l'humanité, ils repoussent toute sagesse humaine au nom de la révélation(1). L'audacieuse prétention des hommes de connaître la vérité par le seul effort de la raison leur semble une révolte contre Dieu, auteur de toute sagesse; la philosophie tant vantée est à leurs yeux une inspiration des démons(2). Les Pères de l'Église, ceux-là mêmes qui doivent tout aux penseurs de la Grèce, les répudient; ils préfèrent Moïse à Platon, la sagesse des philosophes est toujours pour eux la sagesse des pécheurs(3). Les orateurs

(1) *Lactant.*, Divin. Inst. III, 16 : « Omnis philosophia abjicienda est. »

(2) *Tertullien* représente la philosophie comme une espèce de parodie de la sagesse divine, empruntée à la tradition hébraïque, mais tournée contre la vérité; c'est l'œuvre des esprits d'erreur (Apolog. 47).

(3) *Origen.*, Select. in Psalm. Homil. III, 6 (T. II, p. 666).

chrétiens lui prodiguent le mépris et l'insulte. *Chrysostome* compare les Pythagore et les Platon à des enfants(1). *Basile* dit que, semblables aux hiboux qui voient dans les ténèbres et que le soleil éblouit, les philosophes ont de la perspicacité pour contempler les choses vaines, et qu'ils sont aveugles pour voir la vraie lumière(2). Les uns s'effraient d'une sagesse qui ne vient pas de Dieu : heureux, s'écrie *Ephrem*, ceux qui n'ont jamais goûté le fiel de la philosophie grecque!(3). D'autres affichent un dédain superbe pour les philosophes : « Les Grecs, dit *Cyrille*, nous opposent je ne sais quels Empédocle et Anaximandre, avec des Pythagore et des Platon, et d'autres encore qui sont les auteurs de leurs croyances impies, ou plutôt la source de leur ignorance. » *Cyrille* les accuse d'avoir dérobé leur science à Moïse : « Tant qu'ils restent fidèles aux Livres Sacrés, ils disent la vérité; dès qu'ils s'en écartent, ils sont comme frappés de délire »(4). Cette accusation est répétée par tous les Pères; ils ne peuvent s'expliquer les hautes pensées, la morale pure des philosophes que par des emprunts faits à la tradition hébraïque. La bonne foi excuse ces préjugés; mais que penser, quand on voit des *Grégoire*, des *Théodoret* s'emporter aux injures les plus grossières, reprochant l'avidité à Solon, la voracité à Xénocrate, la gourmandise à Platon et assimilant Socrate au dernier des hommes(5)?

Quelle est la cause de ces violentes attaques? Il y a une opposition profonde entre l'esprit de la philosophie ancienne et l'esprit du christianisme, bien que les philosophes et les chrétiens soient d'accord sur presque toutes les grandes vérités. Écoutons *Pascal* : « Les philosophes païens se sont quelquefois élevés au-dessus du reste des hommes par des sentiments qui avaient quelque conformité avec ceux du christianisme. Mais ils n'ont jamais reconnu

(1) *Chrysost.*, in Joann. Homil. II (T. VIII, p. 8, D).
(2) *Basil.*, in Hexaemer. Homil. VIII, 7.
(3) *Ephraëm*, adv. scrutator. Serm. II (T. VI, p. 4, D).
(4) *Cyrill.*, c. Julian. Lib. I, p. 7, B; p. 16, B.
(5) *Gregor. Naz.*, Orat. III (p. 78, C. D). — *Theodoret.*, adv. Graec. (T. IV, p. 672 sqq.).

pour vertu ce que les chrétiens appellent humilité, et ils l'auraient même crue incompatible avec les autres dont ils faisaient profession. Il n'y a que la religion chrétienne qui ait su joindre ensemble des choses qui avaient paru jusque là si opposées et qui ait appris aux hommes que, bien loin que l'humilité soit incompatible avec les autres vertus, sans elle toutes les autres vertus ne sont que des vices et des défauts. » C'est la raison pour laquelle saint *Paul* réprouve les sages du monde : « Ils ont connu Dieu et ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ils ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont égarés dans de vains raisonnements, et leur cœur destitué d'intelligence a été rempli de ténèbres; se disant sages, ils sont devenus fous »(1). « Quelle est la voie pour parvenir à la vérité? s'écrie saint *Augustin*. La première c'est l'humilité, la seconde encore l'humilité, la troisième toujours l'humilité. On me répéterait mille fois la même question, que je n'aurais pas d'autre réponse » (2). C'est comme *docteur de l'humilité* que les Pères exaltent Jésus-Christ(3). Ce qu'ils reprochent surtout aux philosophes, c'est l'orgueil, la vanité(4); ces vices corrompent jusqu'à leurs vertus, car ils rapportent leurs pensées et leurs actions, non à Dieu, mais à la gloire(5). L'orgueil a perdu les philosophes(6).

Il y a quelque chose de fondé dans ces reproches. L'antiquité païenne péchait par un excès de confiance dans la nature humaine; à force de l'exalter, elle avait oublié Dieu. Mais dans ce que les Pères de l'Église condamnent comme orgueil et vanité, il y a aussi un sentiment légitime, la conscience de notre valeur, la liberté d'esprit, l'indépendance de la raison. Partant de la foi, les chrétiens ne pouvaient accepter les libres allures de l'esprit humain. Ils devaient réprouver d'autant plus les tendances de la philosophie, que l'orgueil philosophique faisait invasion dans

(1) *Paul*, Rom. I, 21, 22.

(2) *Augustin.*, Epist. 118, 22.

(3) *Augustin.*, in Joann. Evang. 25, 18; *Id.*, Serm. 62, 1.

(4) *Tertull.*, De anima, c. 1 :« Philosophus, gloriae animal ».— *Augustin.*, De spiritu et Litt., § 19 : « Eorum proprie vanitas morbus est ».

(5) *Origen.*, in Numer. Homil. I, 2; XI, 7.

(6) *Augustin.*, Confess. VII, 9, 21.

lise et donnait naissance à une foule de sectes. Le fougueux
rtullien poursuit les philosophes comme *les patriarches des héré-*
es : « Il n'y a pas d'hérésie qui n'ait sa source dans leurs doc-
es. Valentinien était platonicien; Marcion, stoïcien. L'éternité
e matière vient de Zénon; la négation de l'immortalité, d'Épi-
. » *Tertullien* maudit Aristote dont la dialectique fournit aux
aires l'instrument de leurs mauvais raisonnements et de leurs
urs(1). Les manichéens et les ariens, ces dangereux adversaires
hristianisme, se rattachaient également à la philosophie(2).
es sectes naissent avec le christianisme. Nous dirons avec le
d apôtre, mais dans un autre sens : il est bon qu'il y ait des
sies. L'humanité ne possède jamais la vérité tout entière.
ité absolue, excluant toute contradiction, toute recherche, tout
vement intellectuel, serait la mort, si elle était possible. Il faut
qu'il y ait des hérésies. Loin de maudire les philosophes,
s les glorifions, parce qu'ils ont protesté contre des prétentions
stes. Les chrétiens ne pouvaient avoir cette impartialité; ils de-
nt repousser les sectaires et leurs alliés les philosophes, comme
plus dangereux des ennemis. L'existence même du christia-
e était en jeu : en luttant contre les hérétiques et les philo-
es, les Pères luttaient pour l'esprit de la société nouvelle
re l'esprit de l'antiquité.
ous touchons ici à la cause la plus profonde de l'opposition qui
e le christianisme et la philosophie. La philosophie est un des
ents de la civilisation païenne; or, du point de vue de l'Église,
a entre le christianisme et cette civilisation le même antago-
e qu'entre la lumière et les ténèbres : c'est d'un côté le règne
ieu, de l'autre côté le règne de Satan. Jésus-Christ est venu
eter par sa mort la masse corrompue du paganisme. Il n'y
donc qu'un moyen de salut pour le monde païen, il devait
ncer à lui-même, abdiquer son génie, son passé, pour se rallier
ristianisme. C'était demander à l'antiquité un sacrifice im-
ble; aussi la lutte fut-elle sans relâche, et elle ne cessa que

(1) *Tertull.*, De anim. c. 3, 23; adv. Marc. V, 19; De praescript. haer. c. 7.
(2) *Petavius*, Prolegom. in Opus Dogm. Theol. c. 3.

lorsque les Barbares, ces terribles auxiliaires du Christ, parurent sur la scène. La malédiction qui frappait la société païenne enveloppait la philosophie aussi bien que la religion : les philosophes passaient pour les docteurs du paganisme. Il est vrai que les premiers sages de la Grèce avaient attaqué et ruiné les croyances populaires; mais tout en réprouvant le polythéisme, ils n'avaient pas songé à le remplacer : l'orgueil aristocratique des philosophes réservait la philosophie pour les hautes intelligences et laissait la superstition aux masses. Lorsque le christianisme triomphant menaça d'emporter la philosophie avec la civilisation dont elle était la gloire, les philosophes prirent le parti des vieilles croyances; non qu'ils reniassent leurs doctrines pour se rejeter en aveugles dans le passé, mais ils cherchèrent à relever le paganisme déchu, en le conciliant avec la philosophie par une interprétation symbolique. Les philosophes finirent par combattre le christianisme corps à corps. Preuve évidente que les premiers chrétiens ne s'étaient pas trompés, en voyant dans la sagesse de la Grèce un ennemi de la sagesse divine.

Cependant cette opposition entre le divin et l'humain est une erreur née du dogme de la révélation. La philosophie est divine aussi bien que l'Évangile. Pourquoi donc cette lutte à mort du christianisme et de la civilisation païenne? Les philosophes avaient préparé le christianisme, mais ils ne pouvaient pas accepter la religion nouvelle, parce que, dans son esprit exclusif, elle ne laissait aucune place à la liberté intellectuelle. Il y avait entre la philosophie et la religion un abîme, l'Incarnation. Si la religion triompha, c'est parce qu'elle avait en elle la puissance qui manquait à la philosophie : sa mission était de faire l'éducation des Barbares qui allaient présider à un nouveau développement de l'humanité. Le christianisme remplit cette haute mission; les philosophes n'auraient jamais songé à l'entreprendre.

§ III. *Lutte entre le christianisme et la philosophie.*

N° 1. Lucien et Celse.

Le christianisme resta longtemps ignoré des philosophes. S'adres-
nt surtout aux pauvres, aux esclaves, aux femmes, comment
rait-il attiré l'attention des sages qui ne s'occupaient guère de
s classes déshéritées, parce qu'ils les croyaient incapables de
élever jamais à la vérité? La prétendue correspondance de saint
aul et de *Sénèque* est rejetée depuis longtemps parmi les fables.
uand les persécutions révélèrent l'existence des chrétiens aux
ilosophes, ils ne virent en eux que des ennemis de l'État ou des
natiques; ils les condamnèrent sans s'enquérir des croyances
our lesquelles ils bravaient la mort. *Pline* envoyait les chrétiens
u supplice, par le seul motif qu'ils étaient chrétiens : « De quelque
ature, dit-il, que soit ce qu'ils confessent, je crois que l'on ne
eut manquer de punir en eux leur désobéissance et leur invin-
ble opiniâtreté. » *Marc-Aurèle* ne comprenait pas davantage
héroïsme des martyrs[1].

Bientôt ces obscurs sectaires envahirent l'empire romain. Leur
anière d'être contrastait trop avec le paganisme, pour ne pas
tirer l'attention des philosophes; mais, chose remarquable, ce
t la singularité des croyances chrétiennes, plutôt que leur pro-
ndeur, qui frappa les esprits. Les premières armes qu'on opposa
u christianisme, furent celles du ridicule. *Lucien*, en traçant la
e d'un de ces charlatans qui exploitaient la société sous le masque
la philosophie, dit que son héros fut également initié à l'*admi-
ble sagesse* des chrétiens. A en croire *Lucien*, *Pérégrinus* mit à
ofit la crédulité des fidèles et leur aveugle charité. L'écrivain
ec reconnaît que c'est la fraternité qui inspirait aux disciples du
rist ces sentiments de bienfaisance presque inconnus aux an-
ens : leur législateur, dit-il, leur a persuadé qu'ils sont tous
res. Mais il ne comprend pas l'importance de ce dogme, destiné

1) Il l'attribue à une pure opiniâtreté (Pensées, XI, 3).

à régénérer l'humanité : « Ils méprisent les biens, dit-il, ils *les* mettent en commun et sont par là à la merci du premier imposteur venu »(1). Ainsi la sainte croyance de l'unité du genre humain est représentée comme une faiblesse d'esprit, bonne à faire des dupes! Le christianisme apportait aux hommes la conviction consolante de l'immortalité, qui seule donne un prix à notre existence dans ce monde : « Les malheureux, s'écrie *Lucien*, croient qu'ils vivront toujours; ils ont soif de la mort, ils la recherchent. »

Voilà comment les sages du siècle travestissaient le christianisme. La science, orgueilleuse et aristocratique, ne comprenait pas la foi ni les vertus des humbles d'esprit. Aussi le sentiment que la philosophie éprouvait pour la religion nouvelle n'était pas de la haine, c'était plutôt du dédain. Mais lorsque le christianisme annonça la prétention de remplacer toutes les religions particulières par une seule croyance, les philosophes s'émurent. Ils pressentaient que la science ancienne serait emportée avec la société ancienne; voyant un ennemi dans le christianisme, ils l'attaquèrent corps à corps.

Le premier philosophe qui se plaça sur le terrain de la controverse ne nous est connu que par la réfutation qu'*Origène* fit de sa critique. Qu'un des grands penseurs du christianisme ait jugé nécessaire de répondre aux attaques de *Celse* après sa mort(2), cela seul prouve que son ouvrage avait un grand retentissement dans le monde païen. Le ton général du philosophe romain est celui de la raillerie, comme chez les écrivains du dernier siècle; cependant sous l'ironie de la forme, on sent des convictions profondes, presque religieuses. C'était la tendance de la philosophie; elle se rapprochait de la religion; mais elle comptait trouver en elle-même la foi dont les sages aussi bien que les masses sentaient le besoin. *Celse* est imbu de cet esprit qui jeta tant d'éclat dans l'école néoplatonicienne. L'idée de la divinité le possède et le domine : « Jamais, dit-il, il ne faut s'éloigner de Dieu, ni du jour, ni de la nuit, ni en public, ni en particulier, ni en parlant, ni en travaillant;

(1) *Lucian.*, De morte Peregrini, c. 13.
(2) *Celse* était contemporain de Marc-Aurèle.

quoique vous fassiez, que votre âme soit toujours remplie de la pensée de Dieu »(1). La philosophie avait eu son martyr; est-ce le souvenir de la sainte mort de Socrate qui a dicté à *Celse* ces paroles qui ne seraient pas déplacées dans la bouche d'un Père de l'Église? « S'il arrive qu'on ordonne à un adorateur de Dieu de faire ou de dire une chose contraire à la piété, il n'obéira à aucun prix; il supportera tous les supplices, il subira tous les genres de mort, plutôt que de dire ou de faire une chose indigne de Dieu »(2). Ce caractère religieux nous réconcilie avec l'adversaire du Christ; si ses attaques railleuses nous offensent dans une matière aussi grave, nous nous rappellerons que le philosophe poursuit dans le christianisme, non la religion, mais ce qu'il regarde comme une pratique superstitieuse, une œuvre de fraude et d'imposture.

Le dogme fondamental du christianisme, la divinité de Jésus-Christ, devait paraître étrange aux philosophes. Il est vrai que les platoniciens enseignaient l'existence d'un Verbe de Dieu, mais c'était pour eux une conception métaphysique; ils ne songeaient pas que le Verbe pût se faire chair : « Jamais, dit *Celse*, Dieu ne descendra sur cette terre. Dieu est la perfection absolue, l'essence du beau et du bon. S'il se faisait homme, il devrait s'opérer en lui une modification qui ne pourrait être qu'une diminution de perfection, de bonté et de beauté. Cela n'est-il pas la plus absurde des absurdités? » L'incarnation semble à *Celse* une dégradation de la divinité : « Si l'Être suprême voulait entrer en communion avec les hommes en prenant un corps, avait-il besoin de l'impur réceptacle du ventre d'une femme? Il a formé le premier homme sans le secours d'un intermédiaire; ne pouvait-il, ne devait-il pas créer lui-même une enveloppe terrestre à son Fils? Si le Verbe était venu des cieux sur la terre, l'incrédulité eût été impossible. » Le philosophe ne comprend pas davantage que Dieu ait attendu des siècles pour paraître dans ce monde : « Pourquoi subitement, et comme sortant d'un long sommeil, a-t-il pris la résolution de sauver le genre humain? Pourquoi n'a-t-il paru que

(1) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. VIII, 63.
(2) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. VIII, 66.

dans un petit coin de la terre? Il fallait multiplier ces manifestations, pour que l'univers entier participât au salut. Votre Fils de Dieu, envoyé à la petite nation judaïque, ressemble au Mercure de la comédie que Jupiter à son réveil envoie chez les Lacédémoniens et chez les Athéniens. Ces messages excitent le rire des spectateurs; n'êtes-vous pas tout aussi ridicules? »(1).

Dans leurs débats avec les païens sur la révélation, les chrétiens prenaient appui sur les livres sacrés des Hébreux; ils trouvaient dans les prédictions de la venue du Christ, de sa passion, de sa résurrection, la preuve de sa divinité. Écoutons la critique de *Celse*; elle est péremptoire : « Les Grecs ont aussi leurs oracles; vous refusez d'ajouter foi à leurs réponses, bien que les innombrables colonies qui, sous leur direction, ont rempli le monde, attestent leur action civilisatrice. Pourquoi, de notre côté, croirions-nous à une inspiration divine des prophéties juives qui sont si obscures, qu'on peut leur faire dire tout ce que l'on veut? Pour prouver la révélation, vous invoquez une révélation antérieure qui elle-même aurait besoin d'être prouvée. Ces deux révélations, loin de se confirmer, se détruisent l'une l'autre : le mosaïsme est en tout l'opposé du christianisme. Voilà le Verbe de Dieu qui, par la bouche de Moïse, ordonne aux Juifs de faire une guerre sans pitié à leurs ennemis, de remplir la terre, de dominer sur les nations. Voici le même Verbe qui apparaît de nouveau aux Juifs et qui leur donne des lois toutes contraires : *Celui qui aime les richesses, la domination, la gloire, ne verra pas le Père, ne jouira pas du royaume des cieux. Que les hommes pas plus que les oiseaux ne s'inquiètent de leur nourriture; qu'ils prennent moins de souci de leur vêtement que les lis de la vallée. Celui qui a été frappé sur une joue, doit présenter l'autre à son agresseur.* Est-ce Moïse, ou Jésus qui se trompe? Est-ce que le Père, en envoyant son Fils, avait oublié les commandements donnés aux Juifs? Ou condamne-t-il ses propres lois, et, comme témoignage de son repentir, envoie-t-il un nouveau messager, pour enseigner le contraire de ce qu'il avait d'abord enseigné? »(2).

(1) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. IV, 14; VI, 73, 78.
(2) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. VII, 3; VII, 18.

De tout temps le mystère de l'incarnation a prêté aux incrédules des armes contre le christianisme. Le grand railleur du XVIIIe siècle n'a rien écrit de plus insultant sur la naissance de Jésus-Christ, que les accusations de *Celse :* « Un Dieu naît-il comme un homme? Alors il doit partager la condition générale de l'espèce humaine. Cependant vous le faites naître d'une vierge. Cette prétendue vierge était la femme d'un charpentier. Serait-ce pour sa beauté que Dieu s'est uni à elle? Qu'on nous explique donc comment l'Être suprême, essence spirituelle, serait soumis aux passions du corps! Sottises que tout cela. Cette union céleste n'empêche pas la mère du Christ d'être chassée par son mari comme adultère. Elle se cache dans un misérable réduit, pour mettre au jour son enfant; puis la misère la force à chercher des moyens de subsistance en Égypte. Vous dites que son fils est le Fils de Dieu. Si l'enfant Jésus était Dieu, pourquoi fut-il obligé de s'enfuir en Égypte? Est-ce que Dieu a peur de la mort? est-ce que Dieu le Père n'aurait pas mieux fait de garder son Fils chez lui, au lieu de l'exposer à une fuite honteuse ? » *Celse* a son explication sur le séjour de Jésus en Égypte : « C'est là, dit-il, que votre Nazaréen apprit les arts magiques, au moyen desquels il trompa quelques niais à son retour, et se fit passer pour Fils de Dieu. Il ramassa dix ou onze hommes perdus, des publicains, des pêcheurs, pris dans la lie du peuple, et il mena avec eux une vie vagabonde et honteuse »(1).

La mission divine de Jésus-Christ semblait attestée par les nombreux miracles qui illustrèrent sa courte existence et sa mort. C'étaient ces témoignages extérieurs qui attiraient la masse des fidèles au christianisme. La décadence des anciennes religions et le besoin d'une foi nouvelle favorisaient la superstition. Tout le monde, païens aussi bien que chrétiens, croyaient à la réalité des miracles; mais là où les fidèles adoraient un signe de Dieu, les adversaires du christianisme n'apercevaient que des prestiges, vil produit d'une science magique, à l'usage de tous les charlatans(2). La sainte mort du Sauveur et sa résurrection étaient

(1) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. I, 69, 66, 62; II, 46; I, 28, 39.
(2) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. I, 68; II, 48, sqq.

aux yeux des chrétiens le couronnement d'une vie divine. *Celse* ne voit dans la Passion que le jugement d'un criminel de bas étage; dans son orgueil aristocratique, il ne comprend pas qu'un homme, battu de verges et mis en croix, inspire d'autres sentiments que l'aversion et le mépris : « Le Fils de Dieu aurait-il été trahi par ceux-là mêmes avec lesquels il avait vécu, par ceux qui étaient les confidents de sa mission? Se serait-il laissé charger de chaînes et condamner comme un vil criminel? Ces contes bleus ne se comprennent que dans la supposition que les disciples du Christ ne croyaient point à sa divinité; si réellement il s'était révélé à eux comme Dieu, concevrait-on qu'ils eussent songé, l'un à le renier l'autre à le trahir? Est-ce qu'un homme qui a ses cinq sens renierait Dieu ou le vendrait? Quelle stupidité! Quant à la prétendue résurrection, c'est une fable à l'usage des dupes. Vous ne croyez pas à la descente dans les enfers, d'Orphée, de Protésilas, d'Hercule; vous rejetez ce qu'on raconte de Zamolxis, de Pythagore, de Rampsinite. Pourquoi voulez-vous que nous ajoutions foi à un événement tout aussi incroyable? Le tremblement de terre et les ténèbres qui accompagnèrent la mort de Jésus-Christ, n'existent que dans votre imagination. Qui a vu Jésus-Chrit après sa résurrection? Une femme fanatique, des disciples complices ou trompés, qui auront pris leurs rêves pour la réalité, ou qui auront forgé des mensonges pour obtenir crédit auprès de la foule. Si votre Christ voulait donner un témoignage de sa divinité, que ne s'est-il montré publiquement à ses ennemis, à ses juges? Que n'a-t-il fait son ascension, lorsqu'il était attaché sur la croix, au milieu du concours du peuple? »(1). *Celse* va plus loin : il dit que la résurrection est une fable, parce qu'elle est impossible : « En vain, pour vous tirer d'embarras, alléguez-vous la toute-puissance de Dieu. Ne comprenez-vous pas que Dieu ne peut rien faire contre la nature des choses, puisque ce serait se mettre en contradiction avec lui-même? »

La partie prophétique, miraculeuse de la tradition chrétienne devait répugner aux philosophes; si leur opposition est brutale dans la forme, au fond ils sont les précurseurs de la science mo-

(1) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. II, 9, 55, 63, 68; V, 14.

derne. Ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que la morale de Jésus-Christ ait été repoussée avec le même dédain. N'était-ce pas la philosophie qui avait conduit l'antiquité jusqu'au seuil du christianisme? Les Platon, les Pythagore sont pour ainsi dire les premiers Pères de l'Église, et voilà leurs disciples qui attaquent avec acharnement une doctrine où l'on trouve tout ce qu'il y a de beau et de grand dans la doctrine des maîtres! C'est que la philosophie et la religion, bien qu'identiques en essence, se séparent par la voie qu'elles suivent. Il y avait encore dans la philosophie ancienne une cause particulière d'opposition contre le christianisme. Elle était imbue du génie aristocratique qui distingue l'antiquité, tandis que Jésus-Christ s'adressait aux simples d'esprit. Il faut voir avec quel mépris superbe *Celse* traite les chrétiens et leurs croyances. Le philosophe travestit les paroles de l'Évangile : « Les chrétiens enseignent que la sagesse est un mal, que la sottise est un bien. Il ne faut pas faire usage de la raison, mais croire, la foi seule sauve. Fidèles à la parole de leur maître, on voit les disciples repousser les sages, et accueillir seulement les imbéciles. Écoutons leur prédication : « Qu'aucun de ceux qui sont savants, intelligents, prudents, ne vienne à nous; la science, la sagesse, la prudence sont proscrites. Mais que tous les ignorants, les sots et les niais viennent à nous en confiance... Des esclaves, des femmes, des enfants, tout ce qu'il y a de plus stupide, le plus ignoble, de plus vil, voilà vos conquêtes. Vous recherchez es applaudissements de la classe la plus ignorante; vous faites omme les charlatans qui évitent les hommes sages, pour ne pas tre démasqués. » L'orgueil philosophique éclate dans toutes les aroles de *Celse;* il méprise les hommes rustiques, il dédaigne 'entrer en discussion avec eux; il trace de l'humilité chrétienne n tableau qui est une véritable caricature[1].

Cependant ces chrétiens, si humbles, avaient de la nature huaine une idée plus haute que les philosophes, trop haute peutre. L'antiquité concevait la dignité du citoyen, et non celle de iomme; l'homme n'avait de valeur que comme membre de la cité,

1) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. I, 9; III, 18, 44, 50; VIII, 49; VI, 15.

hors de là il n'était rien. Dans l'ère nouvelle qui s'ouvre avec le christianisme, il se fait une violente réaction en faveur de la personnalité humaine. La race germanique était comme nourrie d'individualisme, et par une divine coïncidence, elle rencontra une religion qui professe un si grand respect pour la personne qu'elle la maintient éternellement dans son identité, même corporelle, en face du Créateur. *Celse* ne comprend pas l'importance que les chrétiens attachent à la personnalité humaine; il croit à l'immortalité de l'âme, mais la résurrection des corps lui paraît une absurdité(1). La différence des deux doctrines tient à la conception de la divinité. Le christianisme assigne à l'homme la première place dans le monde : créé à l'image de Dieu, l'univers entier dépend de lui. Le philosophe païen demande si le soleil et les astres ne luisent pas pour la nature entière aussi bien que pour nous. Cette idée est juste, mais *Celse* l'exagère; pour abaisser l'importance de l'homme il le met presque au-dessous des vers de terre. Si le christianisme était dans l'erreur en rapportant tout à l'homme, la philosophie était engagée dans une erreur bien plus grande, en sacrifiant l'individu au tout. Le Dieu qu'elle admettait, gouverne l'univers, mais il ne prend aucun soin des hommes; ceux-ci ne figurent que comme éléments du monde(2). Dans cette doctrine, l'individu disparaît, les nations disparaissent, l'humanité elle-même est engloutie dans la nature; il n'y a plus de Providence, la fatalité règne.

Tels sont les traits principaux de la première critique que la philosophie a faite du christianisme. Sur le terrain des mythes, un instinct juste la guide; ses sentiments sont ceux de l'humanité moderne. Mais elle perd cet avantage dans le domaine de la doctrine. Le monde avait besoin de foi. Au lieu de reconnaître la légitimité de ce besoin, sauf à réserver les droits également sacrés du libre examen, la philosophie attaqua la religion. La religion vit dans la philosophie un ennemi. De là une lutte à mort dans laquelle la sagesse antique succomba. Il y avait entre les tendances de

(1) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. V, 14.
(2) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. IV, 69, 74, sqq.

l'antiquité et celles du christianisme une opposition trop considé-
rable, pour qu'elles pussent s'accorder. La philosophie ancienne
aboutit au panthéisme, en ce sens du moins qu'elle ne sauvegarde
point l'individualité humaine. C'est parce que le christianisme
maintient la personnalité, qu'il l'a emporté sur la sagesse des an-
ciens, malgré l'élément superstitieux qui altère ses croyances et
que les philosophes avaient raison de répudier. L'harmonie de la
foi et de la science est réservée à un nouveau développement de
la civilisation.

N° 2. Le néoplatonisme.

I. Porphyre.

Les attaques de *Celse* étaient isolées; on sait à peine à quelle
école il appartenait. Tant que le christianisme fut persécuté, les
philosophes méprisèrent les chrétiens; ils n'avaient pas encore
conscience du danger dont les menaçaient ces obscurs sectaires.
Mais lorsque la croix fut placée sur les enseignes des Césars, ils
comprirent que les destinées du monde ancien étaient en jeu. Une
lutte à mort s'engagea entre le christianisme et l'école qui résumait
les tendances de l'antiquité, le néoplatonisme.

Il y a de frappantes analogies entre le néoplatonisme et le chris-
tianisme. La métaphysique alexandrine et la théologie chrétienne
ont le même point de départ, un Dieu en trois hypostases. Le spi-
ritualisme des philosophes est aussi excessif que celui des disciples
du Christ : « Il y a dans l'homme deux substances, disent-ils,
l'esprit et la matière; la matière n'est pas une condition nécessaire
et éternelle de la vie, mais un degré infime de la puissance divine.
Le monde et le corps sont une prison pour l'âme ; elle aspire à en
sortir pour se réunir à Dieu; dès l'existence terrestre, elle cherche
cette union dans la contemplation et l'extase. » Ces tendances mys-
tiques se trouvent déjà chez *Platon*, mais tempérées par le génie
politique de la race grecque. Lorsque l'idéal platonicien entra en

contact avec l'Orient, l'ardeur du mysticisme ne connut plus de bornes. La décadence de la vieille société favorisa l'élan vers un monde idéal chez les néoplatoniciens comme chez les chrétiens (1). Lisez *Plotin*, *Porphyre*, *Proclus*, vous croirez entendre les Pères de l'Église, ou mieux encore, les solitaires de la Thébaïde. *Plotin* rougit d'avoir un corps, il se nourrit à peine, il refuse de prendre des remèdes, il se cache pour mourir : « On ne doit pas seulement oublier le monde des sens, dit-il, et dédaigner le corps, on doit le combattre, l'anéantir »(2). « Est-il possible, s'écrie *Porphyre*, de se donner tout ensemble à Dieu et à la matière? Il faut abattre les passions physiques par la famine, les réduire au silence et se retrouver ainsi soi-même libre, dégagé de la matière, et tout rempli comme un temple, de la présence de Dieu »(3). *Proclus* enseigne que l'âme est notre substance, que le corps en est le vêtement et le tombeau : loin d'avoir besoin de son commerce, dit-il, pour atteindre la perfection dont elle est capable, elle le traîne avec elle comme un obstacle et un ennemi, jusqu'à ce qu'elle l'ait usé, réduit au néant, et que par la destruction de la matière, elle ait en quelque sorte reconquis sa propre vie(4).

La parenté de la philosophie et du christianisme est évidente. Pourquoi donc la philosophie, au lieu de s'unir à la religion, lui déclare-t-elle une guerre à mort? Nous l'avons déjà dit : le christianisme était incompatible avec la civilisation ancienne, et le néoplatonisme était un dernier et brillant produit de cette civilisation. Les Alexandrins représentant l'antiquité, et les chrétiens, l'esprit nouveau, la lutte était inévitable. Elle commença après *Plotin*; son disciple *Porphyre* attaqua le christianisme. L'ouvrage du philosophe grec est perdu; mais la haine que les chrétiens lui vouèrent atteste que sa polémique fut redoutable. Trente réfutations ne suffirent point au zèle alarmé des fidèles; saint *Jérôme* se proposait

(1) *Vacherot*, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, T. I, p. 112.

(2) *Marin.*, Vita Plotini, § 12.

(3) *Porphyr.*, Epist. ad Marc. 11. — *Simon*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 162.

(4) *Procl.*, Comment. Alcib., T. II, p. 35, 337. — *Simon*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 515.

de combattre encore ce terrible adversaire(1). Le Père de l'Église prodigue à toute occasion l'insulte et l'outrage à un mort; il le traite de scélérat et de chien enragé(2). Constantin, voulant flétrir Arius et ses sectateurs, ne trouva pas d'injure plus sanglante que celle de *Porphyriens*(3). Théodose le Jeune condamna l'ouvrage de *Porphyre* au feu(4) et les malédictions de l'Église ont poursuivi sa mémoire jusque dans les temps modernes. Le cardinal *Baronius* appelle *Porphyre* une *bête indomptée, un apostat féroce;* il le calomnie : le philosophe, dit-il, en déversant sa haine contre les chrétiens, avait surtout en vue de se concilier la faveur des princes(5).

Quand on examine les opinions de cet *ennemi de Jésus-Christ*(6), on est étonné de le trouver aussi religieux qu'un Père de l'Église : « Le meilleur culte, dit-il, que tu puisses rendre à Dieu, c'est de former ton âme à sa ressemblance. On n'atteint à cette ressemblance que par la vertu; car seule la vertu élève l'âme vers la patrie d'où elle est issue. Ce ne sont pas les discours du sage qui ont du prix auprès de Dieu, mais ses œuvres... Le plus grand fruit de la piété, c'est d'honorer la divinité; non que Dieu ait besoin de notre culte, mais sa sainte et bienheureuse majesté nous invite à lui offrir nos hommages... Ni les larmes, ni les supplications ne l'émeuvent, les victimes ne lui sont pas un honneur, ni la multitude des offrandes un ornement : c'est l'âme bien réglée et pleine de l'esprit divin qui entre en union avec Dieu. Quant aux victimes de la foule insensée, ce sont des aliments pour la flamme. Mais toi, fais de ton propre cœur le temple de Dieu »(7).

(1) *Brucker*, Hist. Crit. Phil., T. II, p. 255. — *Hieronym.*, in Epist. ad Galat. 2 (T. IV, P. I, p. 244).

(2) Praef. Epist. ad Galat. (T. IV, P. I, p. 223); De Scriptor. Eccl. Prolog. (T. IV, P. 2, p. 98).

(3) *Socrat.*, Hist. Eccl. I, 9.

(4) L. 3, C. J., I, 1.

(5) *Baron.*, Annal. ad ann. 302, n° 55.

(6) *Rufin* (ap. *Hieronym.*, T. IV, P. 2, p. 418) appelle Porphyre l'ennemi spécial de Jésus-Christ.

(7) *Porphyr.*, ad Marcell. c. 16, 17, 19. — *Vacherot*, Hist. de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 113-115.

Pourquoi cette âme religieuse n'est-elle pas devenue un disciple du Christ? Les Pères de l'Église ont conservé quelques rares traits de la polémique de *Porphyre*; ils suffisent pour nous éclairer sur les sentiments qui l'inspiraient. Il excita la colère des chrétiens en relevant les contradictions qui se trouvent dans l'Écriture Sainte. Il attaqua l'authenticité des prophéties de Daniel. Tout en reconnaissant les vertus et l'éminente sagesse de Jésus-Christ, il disait qu'il y avait folie à prendre un homme pour un Dieu(1).

La philosophie était au seuil du christianisme; les néoplatoniciens étaient aussi religieux que les disciples du Christ. Cependant un abîme séparait la religion et la philosophie. Le christianisme brisait tout lien avec l'humanité antérieure pour se rattacher directement à Dieu, en se fondant sur une intervention miraculeuse de la divinité. Il était impossible à la philosophie d'accepter la révélation; aussi la révélation et la tradition mosaïque sur laquelle elle s'appuie, sont-elles le but constant de la polémique des philosophes. Nous allons retrouver ces attaques chez *Julien*. *Julien* représente toutes les tendances de l'école d'Alexandrie. Il se rattache au néoplatonisme par ses croyances(2). Parvenu au trône, il essaya de ramener le monde romain à la foi du passé. La société ancienne rassemble toutes ses forces, science et pouvoir, pour détruire le christianisme. Donnons-nous le spectacle de cette lutte suprême!

II. Julien.

L'ouvrage de *Julien* ne nous est pas parvenu; c'est saint *Cyrille*, qui, en le réfutant, nous en a conservé la substance(3). Le Père de l'Église dit qu'il ne rapportera pas toutes les injures que l'apostat a vomies contre le Christ, parce qu'elles souilleraient, rien que de les entendre. *Julien* nie qu'il y ait quelque chose de divin dans

(1) *Simon*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 180. — *Neander*, Geschich der christlichen Religion, T. I, p. 292, 293.

(2) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 163.

(3) *Cyrill.*, c. Julian. (dans les Œuvres de *Julien*, éd. *Spanheim*).

le christianisme : c'est une invention humaine qui exploite le penchant inné aux hommes pour le merveilleux et qui s'adresse à la partie déraisonnable de notre être pour obtenir créance[1]. Comment croire, dit l'empereur philosophe, que la créature puisse donner naissance au créateur? *Julien* a aperçu une vérité que la critique du XIXe siècle a mise dans tout son jour, c'est que le dogme de la divinité du Christ ne s'est formé que successivement, ainsi que se forment toutes les traditions. Ni *Luc*, ni *Matthieu*, ni *Marc* n'ont dit que le Christ est Dieu. *Jean* est le premier qui avance une telle énormité; encore ne le fait-il que d'une manière indirecte; quand il parle de Dieu et du Verbe, il ne nomme ni Jésus, ni le Christ[2]. La critique est décisive. Pour la compléter, la science moderne n'a eu qu'à ajouter la démonstration que le prétendu Évangile de saint *Jean* n'appartient pas à l'apôtre, qu'il porte l'empreinte évidente de la philosophie alexandrine.

Si le christianisme est une révélation divine, continue *Julien*, comment se fait-il que Jésus-Christ s'est écarté de Moïse qui est également inspiré de Dieu? « Moïse défend de manger du porc, Jésus-Christ le permet; le porc serait-il devenu un animal ruminant depuis la naissance de votre Sauveur?[3] Vous dites que Dieu a donné une nouvelle loi; cependant il proclame par la bouche de Moïse que sa loi est éternelle, et Jésus-Christ déclare qu'il ne vient pas abolir la Loi Ancienne. Sortez de ce tissu de contradictions, faites-vous circoncire et célébrez le sabbat »[4].

Julien, bien qu'élevé dans le christianisme, ne l'a pas compris; il était trop l'homme du monde ancien, pour devenir un homme nouveau. Tout entier sous le charme de la civilisation hellénique, il oppose avec orgueil la richesse intellectuelle de la Grèce, *la nation de ses philosophes, de ses législateurs et de ses guerriers*, à la pauvreté des Hébreux[5]. L'empereur est si convaincu de la supé-

(1) *Cyrill.*, c. Julian. I, p. 39.
(2) *Cyrill.*, c. Julian. VIII, p 276, E; X, p. 327, 333.
(3) *Cyrill.*, c. Julian. IX, p. 314.
(4) *Cyrill.*, c. Julian. IX, p. 319, D; X, p. 351.
(5) *Cyrill.*, c. Julian. VI, p. 184, B.

riorité de l'hellénisme, qu'il porte un défi aux chrétiens : « C sez, dit-il, parmi vous des enfants doués des meilleures dispos appliquez-les exclusivement à l'étude de votre Écriture Sain parvenus à l'âge viril, ils valent mieux que des esclaves, je c à passer pour un homme en démence. Dans nos écoles, a traire, on cultive toutes les facultés ; ceux qui sont le moin doués de la nature, en sortent meilleurs ; que s'ils ont des d tions à la vertu, ils les développent avec une riche variété, dans la science ou la philosophie, les autres dans le gouveri et la guerre ; tous sont pour la société comme un don div Cette critique est littéraire plutôt que théologique ; mais telle, elle est d'une incontestable vérité. Les défenseurs mc du christianisme ont revendiqué pour lui toute espèce de ils prétendent que la science chrétienne éclipsera la scie philosophes comme l'éclat du soleil fait pâlir la faible lumi la lune. Nous attendons toujours cette merveilleuse science l'attendrons longtemps. Le christianisme a été à l'œuvre p le moyen-âge ; si un philosophe païen n'avait éclairé les d du catholicisme, le règne de la science chrétienne eût été le des ténèbres.

Ébloui par la civilisation de la Grèce qui est toute lumièr éclat, *Julien* ne pouvait comprendre les humbles vertus de tiens. La sainte existence de Jésus-Christ lui paraît pa misérable, en comparaison de la carrière brillante des héro philosophes. Il demande avec insulte aux Galiléens : « Qu fait votre Dieu pendant sa vie? Comptez-vous parmi ses g actions le fait de guérir des aveugles et des boiteux dans les de Bethsaïde et de Béthanie[2]? Où sont les hommes consid qu'il a convertis à sa doctrine? Il a trompé quelques escl quelques femmes ignorantes »[3]. La religion des Grecs se dait avec la poésie et les arts ; Homère était leur théologien, l donna la vie aux conceptions du poëte ; les cérémonies reli

(1) *Cyrill.*, c. Julian. VII, p. 229, sq.
(2) *Cyrill.*, c. Julian. VI, p. 191, E ; Cf. VII, p. 218, A, B.
(3) *Cyrill.*, c. Julian. VI, p. 206.

étaient des fêtes où l'on sacrifiait au plaisir. Comme les réunions des chrétiens durent paraître froides à *Julien*, l'élève passionné de la Grèce! « Ils ont abandonné le culte des dieux vivants pour adorer un dieu mort. A ce dieu mort ils ont ajouté l'adoration de nouveaux morts; ils se traînent sur les tombeaux, ils recherchent les cadavres, ils se prosternent devant des ossements »(1).

La doctrine chrétienne avait tout aussi peu d'attrait pour *Julien*. Le christianisme primitif dédaignait les spéculations de la métaphysique. Sous l'influence du génie de la Grèce, la philosophie envahit la religion; mais pour mettre un terme aux dangereuses investigations de la science, la théologie écrivit sur ses dogmes : *Mystères*. A en juger par la réfutation de *Cyrille*, *Julien* ne paraît pas s'être préoccupé de la partie dogmatique du christianisme. Génie railleur, et s'attachant à la forme plus qu'au fond des idées, il oppose avec orgueil les conceptions de *Platon* sur Dieu et la création aux mythes de Moïse, qu'il ne comprend pas ou qu'il se plaît à travestir : « Dieu plante un jardin comme un jardinier; puis il crée Adam, mais comme *il n'est pas bon que l'homme soit seul*, il lui donne Ève pour compagne. A quoi la femme servit-elle? Elle trompe son mari, et elle est la cause de leur expulsion du paradis »(2). Le serpent qui séduisit Ève, prête à de nouvelles plaisanteries : « Quelle langue parlait-il? est-ce la langue des hommes? Que les Galiléens veulent bien nous dire en quoi ces fables de la Bible diffèrent des fables des Grecs dont ils aiment à se moquer. Dieu interdit à nos premiers parents la connaissance du bien et du mal; comment pourront-ils alors faire le bien et s'abstenir du mal? Le serpent, loin d'être l'auteur du mal, était donc le bienfaiteur du genre humain!... (3). Quelle idée vos prétendus livres sacrés donnent-ils de Dieu, en lui faisant envier la science qu'Adam venait d'acquérir? L'envie et la jalousie du Dieu de Moïse seraient-elles des qualités dignes de l'Être suprême, tandis que dans les hommes ce sont des vices? Les philosophes disent

(1) *Cyrill.*, c. Julian. VI, p. 194, D; X, p. 335; VI, p. 201. Cf. p. 201, E.
(2) *Cyrill.*, c. Julian. III, p. 75, A.
(3) *Cyrill.*, c. Julian. III, p. 89, A; 93, D.

que nous devons imiter Dieu ; imiterons-nous la colère et la fureur de votre Dieu de vengeance ? » (1)

Julien, comme tous les adversaires du christianisme, met à profit la solidarité des deux Lois, pour déverser sur les chrétiens le ridicule auquel prête l'interprétation littérale de l'Ancien Testament. Cependant l'empereur philosophe a plus de sympathie pour Moïse que pour Jésus-Christ. Il comprend le mosaïsme, parce que c'est une religion nationale, comme l'hellénisme. Mais que sont les chrétiens? Ni Juifs, ni Grecs (2). Le christianisme avait l'ambition de convertir le monde entier. Nous voyons aujourd'hui dans l'universalité un des caractères de la vérité. Il n'en était pas de même du génie grec ; il répugnait à l'unité. Nés divisés, les Hellènes partagèrent jusqu'à leur dernier jour l'humanité en Grecs et Barbares. Ce qui les choqua le plus dans la prédication chrétienne, c'est la prétention d'absorber l'hellénisme et les Barbares dans une seule foi. *Celse* dit aux chrétiens qu'ils poursuivent une œuvre impossible : « Les variétés des nations tiennent à une différence fondamentale, qu'aucune puissance humaine ne peut faire disparaître, et les divinités nationales sont les auteurs et les représentants de ces diversités » (3). *Julien*, plus imbu de l'esprit hellénique que *Celse*, reprend la même objection, en lui donnant de nouveaux développements : « Nous admettons un Créateur du monde, Père suprême et maître de toutes choses, mais ce n'est pas lui qui régit les nations ; il abandonne leur gouvernement à des divinités secondaires, locales, dont chacune représente un élément de l'humanité. Dans le Père, tout est parfait ; quant aux divinités particulières, elles sont l'expression de vertus diverses, courage, habileté, prudence. Les peuples dont elles dirigent les destinées, se distinguent par les mêmes caractères. » L'expérience paraît à *Julien* un témoignage vivant de cette conception : « Les Gaulois et les Germains sont d'un courage téméraire. Les Grecs et les Romains unis

(1) *Cyrill.*, c. Julian. III, p. 93, E ; V, p. 155, C, D et p. 171, D, E.

(2) *Gyrill.*, c. Julian. IX, p. 306 ; IV, p. 148 ; X, p. 354 ; II, p. 43, A.

(3) *Cels.*, ap. *Origen.*, c. Cels. VIII, 72 ; V, 25, — Compar. le Tome IIIe de mes *Études*.

sent l'esprit politique à la valeur. La sagacité et l'adresse sont les traits caractéristiques des Égyptiens. Les Syriens sont tout ensemble mous et rusés, légers et dociles. Direz-vous que ces différences sont accidentelles? Les attribuerez-vous au hasard? Niez alors qu'une Providence régit le monde. Si ces variétés ont une cause, elle doit être en Dieu. C'est donc une impiété de songer à les détruire. Si Dieu avait voulu confondre toutes les nations dans une grande unité, nous verrions des marques de ses desseins dans la Création ; il aurait donné à tous les hommes une même langue, un même corps, un même ciel, une même terre. Il a fait tout le contraire. Nos langues sont diverses. Les Scythes et les Germains diffèrent totalement des Éthiopiens et des Libyens, de même que leur climat et toutes les conditions de leur existence physique. Il est impossible que l'homme défasse ce que la natnre a fait. En veut-on la preuve? L'empire romain comprend un grand nombre de nations d'un génie divers. Les lois communes et une longue coexistence ont-elles effacé cette diversité? Où sont les Barbares qui se soient distingués dans la philosophie et les sciences? L'unité religieuse est tout aussi impossible que l'unité intellectuelle. » La conclusion de *Julien* est que le christianisme n'est pas fait pour les Grecs, et que l'hellénisme est indestructible (1).

Telles sont les idées dominantes de la critique que le plus grand, le plus puissant adversaire du christianisme a faite de la doctrine chrétienne. On a dit que l'attaque est faible (2). Du point de vue des dogmes, cela est vrai ; mais il ne faut pas chercher dans l'œuvre de *Julien* une controverse théologique. Il est l'expression du génie grec ; il nous révèle l'opposition qui existait entre la civilisation gréco-romaine et le christianisme, malgré l'incontestable parenté des croyances. L'hellénisme s'était développé dans et par le paganisme; c'était une forme de la civilisation, il avait rempli sa mission, il devait faire place à une autre forme. *Julien* le croyait immortel; sentant qu'il était inconciliable avec le christianisme, il rejeta la religion du Christ avec dédain. *Julien* a été flétri par

(1) *Cyrill.* c. Julian. IV, 115, sq., 143, 131.
(2) *Chateaubriand*, Etudes historiques.

l'Église du nom d'apostat. L'accusation est injuste en ce sens que l'empereur n'avait jamais cessé de partager la foi antique ; il atteste lui-même que les hommes imbus de l'hellénisme se convertissaient difficilement, ou qu'ils retournaient après leur conversion à la foi de leurs pères[1]. L'histoire est venue excuser sinon justifier l'apostasie de l'empereur. Il a fallu que le monde ancien s'écroulât sous les coups des Barbares pour détruire le paganisme, mais la civilisation ancienne périt avec lui. Et lorsque, au XVe siècle, les lettres grecques sortirent de leur tombeau, cette Renaissance ravit tellement les savants qu'ils se firent païens, en abjurant entre les mains d'*Homère* et de *Platon*. La Renaissance donna la main à la Réforme; l'hellénisme se mêla de nouveau à la guerre contre la religion sous laquelle il avait succombé. On sait le résultat de cette seconde phase de la lutte : le principe du libre examen en sortit vainqueur.

Tout n'était donc pas erreur dans l'opposition de *Julien;* lui ainsi que les philosophes néoplatoniciens défendent les droits de la raison contre la foi. A vrai dire, c'est cette liberté de pensée qui est l'essence de la civilisation grecque, dont *Julien* est un des derniers et des plus nobles représentants. A ce point de vue l'empereur avait raison de proclamer l'hellénisme immortel, et supérieur au christianisme. La religion ne donnait pas satisfaction au besoin impérissable de liberté qui fait le tourment de l'esprit humain et sa gloire. Ce que nous avons de liberté intellectuelle, nous le devons à la Grèce. Dans son attachement profond à une religion nationale, l'empereur pressentait encore une autre face de la vérité : c'est que l'unité absolue est impossible, à raison de la variété des caractères nationaux. L'histoire donna également satisfaction à *Julien* sur ce point. Une partie du monde chrétien, l'Orient, fut envahie par Mahomet; dans le sein même du christianisme, des dissidences éclatèrent et le catholicisme fut brisé. Chose remarquable! Ce fut la Grèce qui prit l'initiative de la séparation. Le schisme grec déchira la robe sans couture de Jésus-Christ, et ce schisme durera aussi longtemps que le christianisme. Pourquoi

(1) *Julian.*, Orat., p. 131.

l'Église grecque rompt-elle l'unité? La raison en est dans cette opposition de races que *Julien* a signalée comme un obstacle à l'établissement d'une religion universelle. Mais *Julien* allait trop loin en attribuant les diversités nationales à l'influence de divinités particulières. Les individus aussi sont divers de caractère et d'esprit. Cette diversité a son principe dans la volonté du Créateur, de même que celle des nations. Cela n'empêche pas que les variétés ne s'harmonisent dans une unité supérieure, tout comme elles procèdent de Celui qui est l'Unité par excellence.

§ IV. *Le christianisme vainqueur. Appréciation de la lutte.*

On dit que *Julien*, blessé à mort, prit quelques gouttes de son sang dans la main et les jeta contre le ciel, en disant : « Galiléen, tu as vaincu »(1). Bien que supposée, cette parole célèbre semble caractériser la fin de la lutte : le christianisme est vainqueur. La philosophie eut encore quelques glorieux jours à Athènes, mais elle disparut bientôt avec la civilisation qui lui avait donné naissance. Lorsque Justinien ferma les dernières écoles des philosophes, le néoplatonisme était mourant(2). Dans le monde occidental, la philosophie était depuis longtemps muette : « C'est à peine, dit *Augustin*, si l'on entend parler des disputes des anciennes sectes dans les écoles des rhéteurs. En face de la vérité, dont l'Église est dépositaire, il ne s'élève plus de système philosophique ; l'erreur, pour se faire écouter, doit prendre le manteau de la religion »(3).

Cependant le christianisme n'est vainqueur qu'en apparence. La philosophie est un des éléments essentiels de la nature humaine; elle peut disparaître pour un temps, elle ne peut pas périr. Mais pourquoi le christianisme l'a-t-il emporté sur la philosophie? Le christianisme réunit dans son dogme toutes les vérités essentielles

(1) *Theodoret.*, Hist. Eccl. III, 25.
(2) *Simon*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 585.
(3) *Augustin.*, Epist. 118. Cf. Epist. I, § 1.

développées par les philosophes, en les dégageant des erreurs qu s'y mêlaient; il imprima la certitude de la foi à ce qui faisait l'obje des discussions et des doutes; il communiqua à tous les fidèles sous la forme de croyances, les enseignements de la philosophie jusque là le partage de quelques rares intelligences. L'humanit trouvait donc dans le christianisme la satisfaction de ses besoin intellectuels et religieux. Voilà pourquoi Jésus-Christ l'a emport sur les philosophes.

Des divers systèmes philosophiques, les seuls qui méritent d'êtr comparés avec le christianisme sont ceux qui dérivent de *Socrate* Les Pères de l'Église ont cru retrouver dans *Platon* et son école l dogme de la Trinité. Il est vrai que le philosophe grec accompli un progrès immense dans la théologie; cependant sa conceptio de Dieu est encore vague, en partie même contradictoire(1). Il n rend pas compte des rapports qui lient la créature au Créateur il ne montre pas comment l'humanité existe dans la nature divine sans se confondre avec elle. De là l'écueil du panthéisme, vic plus ou moins caché de toute la philosophie ancienne. La moral s'en ressentit. On sait les monstrueuses erreurs dans lesquelle *Platon* s'égara(2), pour avoir méconnu les droits de l'individualit humaine. C'est à bon droit que les Pères de l'Église s'indignen de ces énormités(3).

La théologie baisse avec *Aristote*. On ne peut pas reprocher a disciple de *Platon* les contradictions du maître, mais le Dieu d grand métaphysicien a perdu une de ses qualités essentielles : le Pères de l'Église se sont demandé avec étonnement, comment o pouvait concevoir la divinité, sans y attacher l'idée de providence(4) Bien qu'*Aristote* rejette les aberrations de *Platon* sur la commu nauté, sa morale reste celle de l'antiquité païenne; il prend si pe

(1) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 304. — *Simon*, Histoi de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 74.

(2) Voyez le Tome Ier et le Tome IIme de mes *Études*.

(3) *Theophyl.*, ad Autolyc. II, 6. — *Lactant.*, Div. Inst. III, 19. — *Euse* Praepar. Evang. XIII, 19. — *Theodoret.*, Serm. adv. Graec. IX (T. IV, p. 618). - *Salvian.*, De Gubern. Dei, VII, p. 185.

(4) *Euseb.*, Praepar. Evang. XV, 5.

de souci des droits de la personnalité humaine, qu'il va jusqu'à faire de l'avortement une prescription légale.

C'est aussi la notion de Dieu qui est le côté faible de l'école stoïcienne. Le panthéisme y apparaît avec ses funestes conséquences : il n'y a plus de gouvernement providentiel : c'est la fatalité qui régit le monde[1]. Les stoïciens rachètent les vices de leur théologie par la sévérité de leur morale. Mais les Pères de l'Église leur reprochent avec raison, d'avoir dépassé les bornes de la nature humaine, en voulant détruire les passions au lieu de les corriger[2]. La douceur évangélique se révolte contre une doctrine qui condamne la pitié comme un vice, et ne fait aucune distinction entre les divers degrés de faute[3]. En voulant guérir l'âme, le stoïcisme la vicie; il brise le lien de la société humaine dont il reconnaît cependant l'existence. A cette philosophie inhumaine, les saints Pères opposent la charité chrétienne. Rome avait le mot d'*humanité* plutôt que la chose; le christianisme fit de l'instinct une idée et un sentiment : « L'humanité est le lien des hommes; Dieu nous a créés frères pour que nous nous aimions et que nous nous réjouissions dans nos semblables »[4].

Le néoplatonisme est de toutes les écoles philosophiques celle qui se rapproche le plus de la doctrine chrétienne. Mais la théologie alexandrine repose sur une erreur fondamentale : elle considère Dieu comme étant en soi inaccessible et incommunicable. Le lien entre le créateur et la créature ainsi rompu, elle essaie en vain de le rétablir par une série d'hypostases et d'émanations. Nous professons aujourd'hui avec saint *Paul*, que le monde est en communion permanente avec Dieu, dont il n'est que la manifestation dans le temps et l'espace. C'est cette société de l'homme avec la divinité qui fait la supériorité du christianisme sur la philosophie ancienne. Entre la nature divine et la nature humaine, il n'y a que la diffé-

(1) *Euseb.*, Praepar. Evang. VII, 1; XV, 16. — *Origen.*, c. Cels. III, 75.

(2) *Lactant.*, Div. Inst. VI, 15. — *Augustin.*, De Civ. Dei, XIV, 9. 6.

(3) *Lactant.*, Div. Inst. III, 23. — *Augustin.*, De Civ. Dei, IX, 5; Epist. 104, §§ 13, 15, 16.

(4) *Lactant.*, Divin. Inst. VI, 10.

rence du parfait et de l'imparfait. La distance, quelque ir qu'elle soit, ne crée pas un abîme entre la créature et le cr C'est au contraire la destinée de l'homme de se rapprocher travail incessant de la perfection divine : « *Soyez parfait, votre Père dans les cieux.* » Quelle est la voie pour arriver perfection? La charité, c'est-à-dire le dévouement pour s blables, l'abnégation de la personnalité, le sacrifice. Le né nisme aboutit à des conséquences bien différentes. Quand sonnalité disparaît en Dieu, elle ne peut pas subsiste l'homme. De là une tendance inévitable vers le panthéisn néoplatoniciens, égarés par une fausse conception de la D égarés par un spiritualisme excessif, considérèrent l'extase l'idéal de la vie, ce qui conduisit à absorber l'âme dans le Dieu, océan de l'unité (1).

Les néoplatoniciens avaient la prétention de donner satis aux besoins religieux de l'humanité; c'est par là qu'ils se guent des autres écoles philosophiques, et c'est aussi cette ar qui donne un haut intérêt à leur lutte avec le christianisme tentative de restaurer le polythéisme nous paraît aujourd'hu ment absurde, que nous avons besoin de nous rappeler le des hommes qui mirent leur génie au service de cette œuvre la prendre au sérieux. C'est que le développement des destir l'humanité nous a manifesté les desseins de Dieu. Le polyth quoique ruiné par la philosophie, était si profondément en dans les mœurs, qu'il continua à vivre pendant six siècles; r chute était inévitable. En vain la religion populaire avait-ell appui la puissance de l'habitude, l'esprit de conservation, l cours d'hommes éminents, philosophes et politiques; on n pelle pas à la vie des croyances qui ont perdu leur empire conscience humaine.

On ne peut contester aux Alexandrins l'intelligence des b de leur temps. Le souffle religieux qui traversait le monde a inspirait aussi les disciples de *Platon;* ils sentaient la né de rendre une foi à la société. Mais ils se trompèrent si

(1) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. III, p. 297; T. II, p.

moyens; au lieu de plonger leurs regards dans l'avenir, ils les reportèrent sur le passé. Le culte populaire répugnait aux philosophes; ils essayèrent de le transformer. L'esprit éclectique des Alexandrins les disposait à croire que la vérité devait être au fond des mythes antiques; au moyen d'une subtile interprétation, ils substituèrent une croyance spirituelle à la vieille religion de la nature et des sens; ils personnifièrent les principes de leur métaphysique dans les anciens dieux; ils épurèrent et régénérèrent le culte. Les néoplatoniciens croyaient que par là ils rattacheraient l'esprit nouveau à la tradition, qu'ils satisferaient les besoins religieux de la société, sans rompre avec les croyances anciennes ni avec la civilisation dont la religion aussi bien que la philosophie était un élément essentiel. Mais qu'était-ce que ce polythéisme restauré? Une spéculation philosophique, bonne pour les savants, incompréhensible pour le peuple. Pour les masses, le polythéisme resta ce qu'il avait toujours été, le culte de la nature(1).

Rien ne prouve mieux l'erreur dans laquelle la philosophie était engagée, que les résultats auxquels elle aboutit. Les premiers néoplatoniciens, *Plotin* et *Porphyre*, tout en cherchant la vérité sous les mythes du paganisme, ne professaient point une foi absolue dans la mythologie païenne; ils plièrent au contraire la religion à leurs systèmes. Après *Porphyre*, la philosophie se fit religion; elle accepta le polythéisme sans réserve, elle crut à l'existence positive des dieux, à l'efficacité du culte qu'on leur rendait. Les philosophes sacrifièrent dans les temples, ils évoquèrent par des paroles sacrées les puissances invisibles, ils consultèrent les oracles, ils cherchèrent la volonté divine dans les entrailles des victimes. Les derniers néoplatoniciens furent moins des philosophes que des prêtres, et des prêtres du paganisme! Quelle chute pour la philosophie! La doctrine se ressentit de ces écarts, elle dégénéra en superstition : la théurgie remplaça la science comme préparation à la vie divine : l'extase et la communication directe avec Dieu ne laissèrent plus de place au travail régulier de l'intelligence(2).

(1) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 98, 183.
(2) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 119, 141, 143.

Telles furent les destinées du néoplatonisme. La philosophi sortait de sa sphère; ainsi dévoyée, sa ruine était inévitable. Le néoplatoniciens succombèrent dans leur lutte avec le christianisme mais quel est réellement le vaincu? Est-ce la philosophie? Bien loin de périr, les grandes vérités découvertes par les philosophe furent reçues par le christianisme sous la forme de dogmes. C qui périt, ce fut le paganisme, dont la philosophie s'était faite l'im prudent allié. Le néoplatonisme devait échouer dans une œuvr impossible, la restauration du passé. Mais l'élément réellemen philosophique du néoplatonisme ne périt pas; il est immorte comme la religion, car il est une des nécessités de la natur humaine.

La philosophie ancienne est épuisée; elle a préparé le christi nisme, et elle a aidé à son développement, même en le combattan Désormais la pensée va s'exercer sur les dogmes chrétiens. El perd, en apparence, ses libres allures; c'est qu'au moyen-âge l croyances satisfont la raison humaine, la philosophie et la religic marchent d'accord. Mais il arrivera un temps où la philosoph fera divorce avec la religion. Le christianisme a la prétentic d'être immuable; la philosophie ne peut pas accepter cette imm tabilité. Elle recommence la lutte avec le christianisme, et c'e à la philosophie cette fois que reste la victoire. Les *Celse*, les *Po phyre*, les *Julien* ont des successeurs; plus heureux que leu devanciers, ils ne combattent pas pour le passé, mais pour l'aveni Ce qu'il y avait de fondé dans la critique de la philosophie ancien contre le christianisme, est repris par les libres penseurs. I attaquent la révélation, l'unité absolue, et ils triomphent. Mai dépassant le but, ils veulent détruire toute religion. Ils ne s'ape çoivent pas qu'eux-mêmes préparent une nouvelle ère religieus La philosophie et la religion sont également indestructibles; ma à chacune sa sphère, à chacune sa mission. Telle est la gran leçon que nous donne la lutte des néoplatoniciens contre le chri tianisme.

SECTION II. — LES PÈRES DE L'ÉGLISE.

Les Pères de l'Église ont été jugés sévèrement par la réforme et par le XVIIIe siècle. La tendance du protestantisme est de diminuer l'autorité de la tradition, pour s'en tenir exclusivement à l'Écriture Sainte. A ce point de vue, les Saints Pères se confondent presque avec Rome et la papauté ; de là vient que les réformés les traitent en ennemis plutôt qu'en Pères. Cette sourde hostilité éclate à chaque page du traité de *Barbeyrac* sur la *Morale des Pères de l'Église*. Les philosophes sont plus méprisants encore. *Voltaire*, montrant à quelques amis deux ou trois grandes rangées d'in-folio, leur dit : « Voilà les Pères de l'Église grecque et latine ; je les ai lus en hiver, et ils me le payeront. » Écoutons la voix plus grave de *Herder* qui réunit en lui les antipathies de la réforme et les passions de la philosophie ; après avoir maudit les apologies que d'aveugles interprètes de l'Écriture ont faites du célibat et de la vie contemplative, il s'écrie : « D'où vient que dans les ouvrages des Pères de l'Église, on trouve si rarement une morale pure, et que le bien et le mal, l'or et le plomb, y sont si fréquemment mélangés ? Sans parler de la composition ni du style, ne cherchant ici que la morale et l'esprit général, je demande comment il nous est impossible de placer à côté de l'école de *Socrate*, un *seul* livre des hommes les plus excellents de ces temps ? D'où vient que les meilleures maximes des Pères, comparées à la morale des Grecs, contiennent encore tant d'exagérations monacales ? C'est que la nouvelle philosophie avait étrangement faussé la pensée de l'homme, en lui apprenant à errer dans les vagues espaces du ciel au lieu de vivre sur la terre ; et comme il ne peut y avoir de plus grande infirmité que celle-là, rien n'est plus digne de pitié que de la voir s'étendre par la doctrine, l'autorité, l'institution, au point de troubler pendant des siècles les sources les plus pures de la morale » (1).

(1) *Herder*, Idées sur la philosophie de l'histoire, XVII, 3.

Il y a un côté vrai dans ces violentes attaques. La comparaison entre les Pères de l'Église et les philosophes de la Grèce n'est pas à l'avantage des premiers. Les chrétiens eux-mêmes avouent l'infériorité des écrivains ecclésiastiques sous le rapport de l'art : arrivés à une époque de décadence littéraire, ils furent naturellement infectés du goût corrompu de leurs contemporains[1]. Cette corruption n'est pas la seule cause qui rend la lecture de leurs ouvrages fatigante et fastidieuse. Tout ce qu'il y a d'éléments erronés dans le christianisme se produit dans les écrits des Pères et y occupe une place trop considérable pour des lecteurs du XIXe siècle. Le moyen de prendre intérêt aux miracles et aux reliques ! Les commentaires et les discussions sur l'Écriture Sainte remplissent d'énormes in-folio. On peut admirer un instant la souplesse ingénieuse de l'esprit grec, qui transforme les atrocités de l'Ancien Testament en morale et en philosophie; mais ces tours de force finissent par lasser, parce qu'ils n'ont plus aucun but pour nous. La prétention du christianisme d'être fondé sur une révélation divine, dont les livres sacrés font foi, imprime aux travaux des Pères une direction qui rebute, alors même qu'ils traitent les plus hautes questions. Pour eux il ne s'agit pas d'établir la vérité de tel ou tel dogme, mais de prouver qu'il est consacré par l'Écriture. Que n'ont-ils pas dépensé d'intelligence pour trouver la Trinité dans la Bible et dans l'Évangile, où on la cherche cependant en vain ?

On comprend d'après cela que les ouvrages des Pères de l'Église soient presque livrés à l'oubli dans notre société moderne. Il est vrai qu'elle se dit chrétienne, mais elle ne l'est qu'en apparence il y a un abîme entre notre conception de la vie et le spiritualisme chrétien. Jésus-Christ et les apôtres enseignent que les hommes sont étrangers dans ce monde, que leur patrie est au ciel, que l'idéal de la vie est de nous dégager de tous les liens qui nous attachent à la réalité, propriété, famille, État. Les plus grands penseurs du christianisme sont imbus de ces erreurs. Placés au milieu d'un monde qui présentait tous les signes de la décré-

(1) *Fénelon*, Lettre sur les occupations de l'Académie française, § IV.

pitude, les Pères de l'Église sentent que la société meurt, mais ils ne pensent pas à lui rendre la vie. Que leur importe le monde? Ils attendent sa fin comme une délivrance. Ils ne cessent de prêcher aux fidèles l'abandon de leurs biens, de leurs familles; leurs ouvrages sont remplis de l'éloge de la virginité, de l'exaltation de la vie solitaire; ils tolèrent le mariage plutôt qu'ils ne l'acceptent; ils abandonnent l'empire à César. Ces sentiments ne sont plus les nôtres. De là vient le peu d'attrait que les Pères de l'Église ont même pour des chrétiens.

Faut-il donc laisser les Pères de l'Église dans la poussière des bibliothèques où l'indifférence chrétienne les a relégués?

Nous avons suivi les progrès accomplis par la philosophie dans le domaine du droit des gens chez les Grecs et les Romains. Les Pères de l'Église ne s'occupent pas d'études politiques. C'est à peine si dans l'immense collection de leurs ouvrages il est question de guerre, de paix, ou de relations des peuples. Est-ce à dire qu'il y ait un point d'arrêt dans la marche de l'esprit humain? Bien qu'elle se prétende étrangère aux intérêts de la terre, la religion chrétienne préside aux destinées du monde nouveau. Les Pères ne parlent pas du droit des gens; mais ils professent des croyances qui tendent à le transformer. La force dominait dans l'antiquité; la doctrine chrétienne contient le germe de la paix. L'unité, la fraternité des hommes, enseignée par Jésus-Christ, est le fondement religieux des règles qui doivent régir les relations internationales. Il est vrai que les Pères ne songent pas à réformer le droit des gens pas plus que le droit public. Mais une fois que les sentiments changent, la société se modifie nécessairement.

Telle est l'importance de la religion; elle contient le principe de l'organisation des sociétés. Les Pères de l'Église ont formulé le dogme; l'humanité en saura tirer les conséquences. C'est à ce titre que la philosophie chrétienne mérite une place dans l'histoire du progrès social. On se représente ordinairement le christianisme comme une doctrine immuable, révélée par Dieu, et contenue tout entière dans les livres sacrés. Cette opinion est erronée, même au point de vue du catholicisme : tout en admettant que les vérités fondamentales se trouvent dans l'Écriture, l'Église

ne nie pas que ces vérités n'aient été successivement développées par les Saints Pères. Ce prétendu développement est le plus souven une innovation, importée par les Pères dans le dogme chrétien Les protestants l'avouent, autant que des chrétiens peuvent avoue que leur croyance ne procède pas directement de Jésus-Christ « Il n'y a pas une ligne, dit un écrivain réformé, pas une lettr de la théologie primitive, qui n'ait été cent fois remaniée et chan gée. Nous connaissons la généalogie de chaque article de foi le jour de naissance de chaque formule »(1). La philosophie v plus loin, elle ne voit dans l'Évangile que la prédication de l loi d'amour et d'unité ; ce sont les travaux des Pères, à partir d saint *Paul*, qui ont fondé le dogme(2). Lorsque les Barbare arrivent, la doctrine de l'Église est complète. La philosophie d moyen âge n'ajoute rien à la théologie chrétienne. Dans l'époqu moderne, l'Église est muette, elle vit de la gloire du passé. Il y plus; il arrive aux docteurs chrétiens d'altérer la doctrine de Pères, pour l'accommoder aux tendances d'une société qui re pousserait bien loin le christianisme, si on le lui présentait dan toute sa sévérité. Pour apprécier le christianisme dans ce qu'il de vrai et de faux, on doit recourir aux écrits de ceux que l'Égli reconnaissante honore du nom de *Pères*.

Séparer dans la théologie chrétienne le vrai du faux, telle est l mission religieuse de notre époque. Les philosophes du siècl dernier ont confondu dans une même réprobation les vérités et le erreurs. C'est méconnaître la grandeur du christianisme et rompr la chaîne des traditions. La religion, comme tous les éléments d l'humanité, se développe successivement sous la loi du progrès Par cela seul que tout est perfectible, tout est imparfait; le devoi du genre humain est de rejeter ce qu'il y a d'erroné dans se croyances, à mesure que la vérité se dégage des nuages qui l'obscur cissent et qui l'altèrent. Mais en reconnaissant les erreurs du passé gardons-nous de le condamner d'une manière absolue. Ce serai nous mettre dans l'impossibilité de travailler à notre perfectionne

(1) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, T. I, p. 4
(2) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 168, 169, 182.

ment, but idéal de notre vie. Car l'avenir sort du passé. De même que le christianisme procède de l'antiquité, la religion future procédera de la société chrétienne. Si nous voulons travailler à cet avenir, si nous voulons préparer les voies à ceux qui plus heureux que nous passeront des angoisses du doute et de la recherche, à la félicité de la foi, il faut nous livrer avec ardeur à l'étude philosophique du christianisme. Tel est l'immense intérêt que les Pères de l'Église ont pour le XIXe siècle. Nous y devons chercher le vrai christianisme, et tâcher de découvrir les vérités qui se cachent sous ses symboles et sous ses mythes.

Ce travail a ses écueils. Les théologiens et les philosophes allemands n'ont pas su les éviter. Eux aussi ont cherché les vérités que renferment les mystères chrétiens. Heureux de leurs découvertes, ils ont proclamé, que les abstractions de la philosophie sont identiques avec le christianisme, que le christianisme et la philosophie enseignent les mêmes vérités. A quoi aboutit ce système d'interprétation? A représenter le christianisme comme l'expression de la vérité absolue. On peut dire à ces docteurs ce que nous avons dit des néoplatoniciens : Vos formules ne sont pas la religion; l'Église les repousse, et les masses s'en tiennent aux mythes ; votre labeur est stérile. Nous mettrons plus de courage, plus de franchise dans nos appréciations. Nous n'avons pas dissimulé que le christianisme traditionnel ne satisfait plus, ni le sentiment religieux, ni l'intelligence. Il faut donc qu'il y ait dans sa conception de Dieu, de l'homme, des rapports de l'homme avec Dieu, de la vie politique et civile, des erreurs fondamentales. Nous les avons déjà signalées et nous les signalerons encore. Si nous ajoutons des affirmations à nos critiques, il est inutile de protester que nous n'avons pas la prétention de construire une religion nouvelle. Ce que nous exprimons, ce sont nos croyances. Que chacun pénètre au fond de son âme, et interroge sa conscience sur les problèmes fondamentaux de la vie; que personne ne craigne d'avouer hautement ses convictions, et la solution des redoutables difficultés qui tourmentent le genre humain aura fait un grand pas.

CHAPITRE II.

CONCEPTION DE DIEU. SAINT ATHANASE.

---

§ I. *Le dogme de l'Incarnation du Verbe.*

I.

Athanase est contemporain de *Constantin*. Le premier empe reur chrétien a été célébré par amis et par ennemis, comme l fondateur du christianisme, tandisque l'évêque d'Alexandrie ne pa rait jouer qu'un rôle secondaire; son nom est obscur en présence de la gloire éclatante du César. Cependant pour qui pénètre au fond des discussions théologiques qui occupèrent toute la vie d'*Athanase*, le saint est le véritable fondateur d'empire. La ville de *Constantin* est devenue la proie des Barbares, et l'œuvre d'*Athanase* semble braver le temps; cette œuvre, c'est le catholicisme : l'évêque grec est le précurseur de Grégoire VII. Les Saints Pères l'ont pressenti; ils comparent *Athanase* aux apôtres; il l'appellent *le Père de la foi orthodoxe, le fondement de l'Église, l'évêque catholique* par excellence.

L'existence d'*Athanase* se concentre dans une lutte gigantesque avec l'arianisme. Une grande partie du monde chrétien prit parti pour *Arius;* un seul homme tint tête à tous ses adversaires, théologiens et empereurs, et il l'emporta. Les débats obscurs sur l'*omoousios* et l'*omoiousios* ont eu le privilége d'exciter la verve railleuse des ennemis du christianisme (1); ils n'ont pas vu, ou ils

(1) *Voltaire* a intitulé une de ses facéties : « De la Triade de Platon, de la Trinité des chrétiens et de quelques autres bagatelles. »

ont pas voulu voir l'immensité des intérêts qui sont cachés sous s formules théologiques. Il s'agissait de définir la nature de Jésus-hrist, de déterminer la conception chrétienne de Dieu, considéré mme Trinité : tout le christianisme était en jeu.

La théologie chrétienne repose sur la divinité du Christ. Quel t le fondement de cette croyance? quelle est son origine? Les thodoxes ont une réponse très-simple à ces questions. A les en-ndre, Jésus lui-même se serait proclamé Dieu; il faut donc le oire tel, ou le déclarer imposteur. Pour l'historien, la chose n'est as aussi aisée. Comme nous l'avons dit plus haut, nous n'avons s une seule parole écrite par le Christ, nous n'en avons pas une ule qui émane d'un de ses disciples directs; nous n'avons que s traditions de seconde main. Ces traditions s'expliquent-elles irement sur un dogme aussi contraire à la raison qu'étranger x idées du peuple juif? Tout lecteur qui n'est pas convaincu vance de la divinité du Christ, la chercherait vainement dans Évangiles. Cela s'explique; on peut même dire qu'il est impos-le qu'il en soit autrement. Nous connaissons l'ordre d'idées des ôtres. Ils s'attachèrent à Jésus-Christ, parce qu'ils voyaient en le Messie. Ce point de départ de leur christianisme exclut toute e de divinité : le Messie pouvait être doué de qualités extraor-aires, de dons divins, mais il n'était pas Dieu. D'ailleurs la ssion que les Douze reconnaissaient au Fils de l'Homme, n'exi-ait pas qu'il fût Fils de Dieu. Le Christ venait annoncer la fin monde, et appeler les hommes à la repentance, pour qu'ils trou-ssent place dans le royaume de Dieu qui allait s'ouvrir. Fallait-il Dieu pour cela? Un Dieu, pour maintenir purement et simple-nt la Loi de Moïse! Cela est logiquement impossible.

Nous avons sur les croyances des premiers chrétiens des données actes dans l'histoire apostolique, connue sous le nom d'*Actes*. On y trouve les discours adressés par les apôtres aux juifs. Que sent-ils du Christ? Est-ce un Dieu, dont ils annoncent l'incarna-on? est-ce le Verbe qu'ils prêchent, le Fils consubstantiel au ère? Celui des Douze que l'église catholique qualifie de prince es apôtres, dit aux juifs que Jésus est un *homme* issu de la race e David, accrédité et légitimé par Dieu, au moyen de miracles,

ressuscité après sa mort, exalté à la droite de Dieu, *recevant* alors le saint esprit pour le verser sur les siens, et *fait* ainsi Seigneur et Christ(1). Voilà une existence bien miraculeuse, mais ce n'est certes pas un Dieu qui est en scène. Dans un autre discours, il est dit que Jésus est un *prophète, égal à Moïse;* comme tel, il est appelé un saint et juste serviteur de Dieu(2). Ainsi dans la pensée des apôtres, ou si l'on veut de la tradition *primitive* recueillie par l'auteur des *Actes,* la plus haute expression de la dignité du Christ consistait à l'assimiler à Moïse. Nous sommes encore bien loin de la divinité! Tout le livre des *Actes* est conçu dans cette croyance. Toujours et partout Jésus-Christ est un *homme,* faisant des miracles, non parce qu'il est Dieu, mais parce que Dieu est avec lui(3).

Veut-on une preuve que ces sentiments étaient une opinion générale dans la chrétienté primitive? On la trouve dans les Évangiles mêmes. Si les évangélistes avaient été convaincus qu'ils rapportaient l'histoire de Dieu fait homme, auraient-ils pris la peine de rechercher curieusement et de rapporter au long et au large la généalogie de Jésus? Cela n'aurait pas de sens. Au contraire, cela s'explique parfaitement, dans la croyance que Jésus était le Messie. Si les évangélistes avaient cru que le Christ fût Dieu, auraient-ils raconté que l'enfant Jésus grandissait, croissant et se fortifiant en esprit, en sagesse et en grâce? Les orthodoxes se tirent d'embarras en disant que Jésus était aussi homme; mais qui ne voit qu'ils n'échappent à une contradiction que pour tomber dans une autre? Conçoit-on un seul et même être qui est tout ensemble la sagesse suprême et qui fait des progrès dans cette même sagesse? Est-ce aussi comme *homme* que Jésus demande le baptême de repentance? Qu'on nous explique alors ce qu'était devenue en ce moment la divinité de Jésus. Quand le diable tente le Christ et l'enlève au désert, quand il propose à Jésus de l'adorer lui diable, est-ce à Dieu ou à l'*homme* qu'il s'adresse? Si ceux qui rapportent le fait de la tentation avaient cru que Jésus-Christ

(1) *Actes,* II, 22, ss.
(2) *Actes,* III, 22, 13, 14, 26; IV, 27, 30.
(3) *Reuss,* Histoire de la théologie chrétienne, T. I, p. 454, s.

fût Dieu, auraient-ils pu commettre, nous ne disons pas l'impiété, mais la sottise de placer dans la bouche de Satan les paroles que nous venons de rappeler? Il est inutile d'insister pour prouver ce qui est clair comme le jour, c'est que dans la pensée des évangélistes et de leurs contemporains, Jésus était un homme et non un Dieu.

II.

La conception de la nature de Jésus-Christ varie avec l'idée que les chrétiens se font de sa mission. Aussi longtemps que le christianisme n'était que le messianisme juif, Jésus ne fut considéré que comme un prophète, que les uns égalaient à Moïse, que d'autres sans doute plaçaient plus haut, mais quelque miraculeuse que l'on se représentât sa naissance, sa vie et sa résurrection, il restait un homme. Les sentiments des chrétiens changèrent, quand la bonne nouvelle fut annoncée aux gentils. Nous avons dit que les apôtres ne pouvaient pas prêcher le messianisme aux gentils, parce que la gentilité n'attendait pas de Messie. Aussi saint *Paul* ne dit-il pas que le Christ est le Messie, il dit que Jésus fut envoyé pour sauver les pécheurs. Le Christ est donc un Sauveur, il est envoyé pour sauver le genre humain. Voilà une mission bien plus haute que celle du Messie; dès lors la nature de celui à qui elle était confiée devait aussi s'élever. Nous entrons dans la voie au bout de laquelle le Christ fut déclaré Fils de Dieu. Le point de départ est fondamental pour l'histoire du christianisme. Il importe de s'y arrêter.

Il y avait dans l'antiquité un dogme universellement reçu, celui de la déchéance. Les hommes, créés purs, méritèrent la colère de Dieu par une faute mystérieuse; déchus de leur pureté primitive, il n'y avait plus de voie de salut ouverte devant eux. Cette croyance terrible prit, dans la doctrine de saint *Paul*, des proportions plus terribles encore : la faute du premier homme devient la faute de tous les hommes, ils naissent tous coupables. Le péché originel éloigne tellement les hommes de Dieu, qu'il ne reste plus d'ouver-

ture à leur salut : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort; la mort est passée sur tous les hommes, parce que tous ont péché. » Né coupable, l'homme est impuissant à faire le bien : « Je ne fais pas le bien que je voudrais faire; mais je fais le mal que je ne voudrais pas faire; que si je fais ce que je ne voudrais pas faire, ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. » C'est dans les angoisses que lui causaient ces pensées désolantes, que l'apôtre s'écrie : « Misérable que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort?»(1) Le péché originel conduit à cette conséquence épouvantable, que tous les hommes ont encouru la damnation éternelle, par la faute d'Adam. Mais l'humanité ne saurait vivre sous le poids de cette sentence accablante. Si elle sent en elle le péché, elle a aussi le sentiment de la bonté infinie du Créateur; l'espérance de la béatitude future la sauve du désespoir. Dieu peut bien punir l'homme coupable, mais il n'a pour lui aucune haine; il doit aimer ses créatures, il doit donc leur procurer un moyen de salut. Il leur enverra un Sauveur, un Rédempteur. Ce Sauveur, c'est Jésus-Christ.

Considéré comme Sauveur, le Christ ne pouvait pas être un homme. Si lui-même avait été soumis à cette terrible loi du péché, comment aurait-il pu sauver les pécheurs? Jésus est donc sans péché. C'est dire qu'il est un être divin. Ici saint *Paul* s'arrête. S'il avait poussé sa doctrine dans ses dernières conséquences, il aurait dû conclure que le Christ est Dieu. En effet il venait sauver les hommes, mais comment les sauvera-t-il? Il y a un péché pour lequel il faut une satisfaction à Dieu, car si Dieu est toute bonté, il est aussi toute justice. Or, l'offense de l'homme se révoltant contre son Créateur est infinie, il faut donc une satisfaction égale à l'offense; les créatures, dans leur petitesse, étant incapables de la lui donner, il la tirera de sa divinité même : son Verbe se fera chair, il rachètera les péchés, et deviendra le Médiateur entre l'homme et Dieu. Ainsi le péché originel conduit à l'incarnation du Verbe. Si les idées se développaient par voie logique, saint *Paul* aurait dû en

(1) *Paul*, Rom. V, 12; Rom. VII, 20, 21, 24.

seigner la divinité du Christ. Mais la réalité obéit à d'autres lois que celles du raisonnement. En portant l'Évangile aux gentils, le grand apôtre accomplissait une œuvre pratique, il ne faisait pas de spéculation. Dès lors il pouvait se contenter d'un personnage divin, envoyé par Dieu pour le salut des hommes. C'est avec cette idée que saint *Paul* attira les gentils au christianisme.

Il résulte de là que la nature du Christ a quelque chose de très-vague chez saint *Paul :* il cesse d'être homme, et il n'est pas encore Dieu. Tous ceux qui étudient les écrits de l'apôtre sans parti pris, sont d'accord sur ce point(1). Il va sans dire que les orthodoxes trouvent dans saint *Paul* tout le symbole de Nicée, mais c'est parce que leur croyance les force à voir partout le dogme immuable que l'Église professe. Ils interprètent les Épîtres comme ils interprètent les Évangiles, en s'attachant à un mot isolé, sans tenir compte de l'ensemble de la doctrine. Saint *Paul* appelle Jésus-Christ Dieu dans son Épître aux Romains, et il répète cette expression dans ses épîtres pastorales(2). Voilà l'orthodoxie qui triomphe. Mais on oublie que le mot de Dieu est employé dans l'Écriture comme synonyme de *maître*, de *seigneur*. C'est ainsi que saint *Paul* nomme le diable *Dieu de ce monde*(3). Il faudrait donc dire que le diable est le Fils de Dieu, et consubstantiel au Père! Non, le diable est maître et seigneur de ce monde, comme le Christ sera maître et seigneur dans le royaume dont saint *Paul* annonce la prochaine réalisation. Nous avons des passages formels qui ne laissent aucun doute sur la pensée de l'apôtre. Il appelle le Christ le *premier-né d'entre les créatures*(4). Est-ce là le langage d'un théologien qui croit que le Fils est de la même essence que le Père, qu'il est un avec lui? Dans l'*Épître aux Hébreux*, Jésus-Christ est appelé Fils de Dieu. La critique protestante nie que cette Épître soit de saint *Paul*. Peu nous importe. Le tout est

(1) *Baur*, das Christenthum, p. 284, ss. — *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. II, p. 69, ss.

(2) *Paul*, Rom. IX, 5; I Thim. III, 16; Tit. II, 13.

(3) *Paul*, II, Cor. IV, 4.

(4) *Reuss*, T. II, p. 75 note.

de savoir en quel sens l'auteur qualifie le Christ de Fils de Dieu. Or, les preuves abondent pour établir l'infériorité du Christ et sa dépendance du Père. Si le Fils a des attributs divins, c'est que le Père les lui a communiqués. Si le Fils partage en quelque manière la gloire du Père, c'est le Père qui lui accorde cette récompense pour son sacrifice. Il y a plus : Jésus-Christ est expressément subordonné au Père. Les paroles de l'apôtre sont si précises que les interprètes orthodoxes en sont réduits à leur échappatoire habituel, la distinction entre le Christ homme et le Christ Dieu. Malheureusement pour ces subtiles docteurs, il y a un de ces passages qui ne peut pas s'appliquer à la sphère terrestre. Il faut donc forcément reconnaître que, dans la pensée de saint *Paul*, Jésus-Christ est un être divin, mais qu'il n'est pas Dieu(1).

III.

L'être divin va devenir un Dieu, sous l'influence combinée de la philosophie et du christianisme. Longtemps avant la venue du Christ, les philosophes avaient parlé d'un *Verbe de Dieu*. Pourquoi ne se contentaient-ils pas de la notion simple d'un Dieu créateur et restant en communion permanente avec la création? C'est que la divinité, dans son essence absolue, leur paraissait tellement transcendante, qu'il n'y avait pas de rapport possible entre elle et le monde. Pour combler l'abîme, ils imaginèrent un intermédiaire entre le monde et Dieu, auquel ils donnèrent le nom de *Verbe* ; c'est toujours Dieu, mais Dieu se manifestant par une personne qui, tout en étant de son essence, puisse entrer en rapport avec le monde. C'est le Verbe qui crée l'univers. La conception du Verbe de Dieu nous paraît aujourd'hui singulière et à bon droit. En effet si Dieu est incommunicable, comment se fait-il que son Verbe, qui est aussi Dieu, se puisse communiquer? (2) C'est la conception de

(1) Voyez les témoignages dans *Reuss*, T. II, p. 76-78.
(2) *Zeller*, die Philosophie der Griechen, T. III, 2, p. 627.

peuples enfants, transportée dans le domaine de la philosophie. Elle se conçoit sous la forme populaire où elle produit le polythéisme, mais comme principe philosophique, elle n'a aucune valeur. Néanmoins, elle trouva faveur dans l'école platonicienne. C'était un sujet favori des spéculations philosophiques à Alexandrie, déjà avant la venue du Christ. Philon, qui est tout ensemble juif et grec, est tout entier dans cet ordre d'idées. Tant que le christianisme ne fut prêché qu'au peuple, il ne fut pas question de Verbe. Mais au moment où des philosophes se convertirent à la religion nouvelle, ils se demandèrent naturellement si le *Fils de Dieu* ne serait pas le *Verbe*. L'Évangile qui porte le nom de saint *Jean* procède de ce mouvement; il identifie le Fils de Dieu avec le Verbe. C'est un mélange de croyances chrétiennes et de dogmes philosophiques. Il faut être prévenu, comme le sont les orthodoxes, pour le nier.

Dès le premier chapitre, l'auteur de l'Évangile nous apprend à quelle école il s'est formé : « *Personne*, dit-il, *n'a jamais vu Dieu.* » Voilà bien l'idée des philosophes, que Dieu, dans son essence absolue, ne peut être connu de l'homme. Ce n'est pas une idée chrétienne; car dans l'Ancien Testament, les témoignages abondent pour attester que les hommes voient Dieu et lui parlent. Nous savons donc par l'évangéliste lui-même qu'il est à moitié philosophe. Il transporta la notion philosophique sur Dieu dans la théologie chrétienne. Cette combinaison fut accueillie avec empressement par les croyants, car elle élevait la personne du Christ plus haut que ne l'avait fait saint *Paul :* le Fils de l'Homme approchait de la nature divine.

Nous disons qu'il en approchait. Les écrivains orthodoxes vont bien plus loin. D'abord ils admettent comme une vérité incontestable que l'Évangile de saint *Jean* est l'œuvre de l'apôtre chéri du Christ. Puis ils ne font aucun doute que le symbole de Nicée ne soit aussi celui de l'évangéliste. Mais la nécessité où ils sont de retrouver toujours le dogme immuable de l'Église, les aveugle ici comme partout. En admettant même que le quatrième Évangile soit de saint *Jean*, il est facile de prouver qu'il ne consacre pas la croyance officielle du Verbe. En effet l'*éternité* du Verbe est de l'essence de ce dogme.

Or, notre Évangile dit bien que le Verbe *préexistait* à son incarnation, il ne dit pas qu'il était éternel, et de la préexistence simple à l'éternité, il y a encore loin. Il est vrai que l'évangéliste fait dire à Jésus-Christ : *Moi et le Père nous sommes un;* mais ces paroles ne peuvent pas signifier une unité d'essence; car si on les entendait ainsi, on mettrait saint *Jean* en contradiction avec lui-même. Il y a en effet des passages sans nombre qui impliquent une dépendance, une subordination du Fils, et par conséquent une infériorité, ce qui est incompatible avec la consubstantialité et avec l'éternité du Verbe. Nous ne citerons pas les fameuses paroles que *le Père est plus grand que le Fils*, parce qu'elles n'ont pas empêché les orthodoxes de chicaner; nous citerons des expressions habituelles à l'évangéliste et qui ne laissent aucun doute sur sa pensée. C'est le Père qui *envoie* le Fils, c'est le Père qui donne une *mission* au Fils; le Fils *vient au nom* du Père, *il ne vient pas de son propre chef*. Le Père *donne l'Esprit* au Fils, le Fils déclare ne rien pouvoir faire par lui-même; le Père *donne la vie* au Fils, il lui *donne* la *gloire, la puissance*, il lui *donne tout*. Si ces locutions n'indiquent pas une supériorité du Père, alors il faut dire que les mots ont un autre sens pour les orthodoxes que pour le commun des mortels[1].

IV.

Le dogme immuable rend impossible toute intelligence de l'histoire. Il suppose en effet que la croyance chrétienne a été révélée un beau jour par voie de miracle, de même que Pallas est sortie de la tête de Jupiter tout armée. Il n'y a plus de développement, plus de vie. Cependant la religion est le pain de vie du genre humain. Comment concilier la vie, qui n'est que mouvement, avec l'immutabilité qui est la mort? C'est un miracle à ajouter à tous ceux dont l'Église se glorifie. Ce miracle facilite singulièrement la tâche de l'historien catholique. L'Église a défini dans le concile de Nicée la

(1) Voyez les témoignages dans *Reuss*, T. II, p. 441 — 444.

ivinité de Jésus-Christ; dès lors cette croyance a dû être celle de ous ceux qui appartiennent à l'Église. Quant à ceux qui sont en ehors de l'Église, ils sont nécessairement dans l'erreur. Dans un amp, c'est la vérité qui a toujours régné, dans l'autre c'est l'imposture. Quelle étroitesse d'esprit tout ensemble et quelle outrecuidance! La tâche de l'historien n'est pas aussi facile. Il faut qu'il démêle les causes premières et les raisons des choses ; il faut qu'il suive le progrès de la vérité à travers les égarements des hommes; il faut qu'il sépare ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a d'erroné dans les idées et les croyances. Mais si le travail est rude, il est aussi profitable; car il nous donne la conviction que l'humanité avance toujours dans la voie du bon et du beau, malgré ses imperfections et ses erreurs.

La divinité du Christ fut formulée par le concile de Nicée. Cette croyance était-elle celle des premiers siècles? L'orthodoxie d'aujourd'hui n'hésite pas à répondre affirmativement. Elle n'a pas toujours été aussi affirmative. Le savant jésuite *Petau* avoue que parmi les Pères des premiers siècles il y en avait beaucoup qui partageaient les sentiments d'Arius; il avoue que ceux-là mêmes qui passaient pour orthodoxes ne croyaient pas à l'éternité du Verbe, ce qui veut dire qu'ils ne croyaient pas à la divinité du Christ[1]. Les défenseurs du catholicisme se sont aperçus que, dans cette doctrine, la vérité immuable et l'infaillibilité de l'Église couraient grand risque de n'être que des mots vides de sens. Ils se sont donc mis à l'œuvre et, convaincus d'avance que les Pères des premiers siècles devaient avoir cru à la divinité du Christ, telle que le concile de Nicée l'a formulée, il leur a été facile de trouver ce qu'ils cherchaient. *Petau*, malgré sa profonde science n'y entendait rien. Il n'a pas compris que, si les Pères disent que le Verbe n'existait pas de toute éternité, ils se sont servis d'une mauvaise expression pour dire que le Verbe était éternel. C'est à ce tour de force que se réduit le système d'interprétation de Möhler,

(1) *Petau.*, De Theolog. dogmat. De Trin. I, 5, 7; I, 8, 2 : « Productum a Deo patre verbum, non tamen ex aeternitate docuerunt... Magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem quod Arius ante tradiderunt. »

le plus savant des théologiens allemands[1]. En vérité, mieux eût valu garder un prudent silence.

Les choses ne se passent pas aussi simplement dans le domaine de la pensée. Il était impossible que l'idée de la divinité du Christ et de l'incarnation fût acceptée sans lutte, car elle heurtait violemment les croyances des juifs et les convictions des philosophes, c'est-à-dire que, sur ce dogme essentiel, le christianisme rompait avec les doctrines mêmes d'où il procédait. Il faut l'aveuglement volontaire des orthodoxes pour chercher des traces de la divinité du Christ dans l'Ancien Testament. Ce qui caractérise précisément les croyances religieuses des juifs, c'est le monothéisme le plus absolu, le plus rigide. La formule de Mahomet est aussi celle de Moïse : il n'y a qu'un Dieu. Ceux des juifs qui embrassèrent le christianisme ne pouvaient donc pas voir un Dieu dans Jésus-Christ. Nous avons dit que pour saint *Paul*, le Christ est un être divin, mais qu'il n'est point Dieu. Tel est aussi le sentiment des Pères que l'on appelle apostoliques. On ne trouve pas même chez eux l'idée d'un Verbe; c'est l'Esprit Saint, tel que les juifs le concevaient, qui s'unit à Jésus-Christ, ce qui veut dire que Dieu lui communique des dons divins. La notion du Verbe est d'origine grecque; aussi la rencontre-t-on d'abord dans les apologies que les chrétiens hellénistes écrivirent pour leur nouvelle foi. Mais ce Verbe est encore une conception très-vague; on ne sait trop si c'est l'Esprit Saint du judaïsme ou si c'est une personne divine, le Fils de Dieu.

A mesure que l'idée de la divinité du Christ gagnait du terrain dans une partie de la chrétienté, elle rencontrait des adversaires irréconciliables chez les chrétiens qui procédaient du mosaïsme. Ceux-ci ne voulaient pas entendre parler d'un Verbe qui se serait fait chair; ils maintenaient l'unité divine dans toute sa rigueur; ils admettaient bien avec saint *Paul* que Jésus-Christ était le Fils de Dieu, mais ce Fils était créé, donc un être humain. Les uns le disaient né miraculeusement, les autres le faisaient naître d'après les lois ordinaires de la nature. On les appelait les

(1) *Baur*, die Dreieinigkeit, T. I, p. 112.

monarchiens, parce qu'ils ne voulaient pas admettre plusieurs personnes divines. Il y avait des *monarchiens* qui faisaient une concession aux partisans de l'incarnation, ils disaient que Dieu lui-même s'était fait chair. Au IIIe siècle cette conception était très-répandue. Chose singulière, deux papes furent *monarchiens*. Cependant les papes sont infaillibles, et la doctrine de l'Église immuable! Ce qui n'empêche pas qu'un concile du IIIe siècle, réputé orthodoxe, n'ait repoussé la qualification de *consubstantiel* que les Pères de Nicée donnèrent au Fils de Dieu (1).

Il est évident que la doctrine des *monarchiens* ne peut se concilier avec celle de Nicée. C'est une hérésie, dira-t-on. Nous pourrions le contester. Au IIIe siècle, on ne savait pas encore quelle opinion l'emporterait, celle des *monarchiens*, ou celle des partisans du Verbe. Mais passons sur la grande contrariété de sentiments qui régnait dans l'Église. Y avait-il au moins une croyance que l'on puisse appeler orthodoxe, c'est-à-dire qui soit conforme aux décrets de Nicée? L'on peut dire qu'il y avait une tendance à identifier de plus en plus le Christ avec Dieu, mais il n'y avait rien d'arrêté, rien de précis. Que l'on ouvre les Pères de l'Église les plus autorisés du IIIe siècle. *Tertullien*, avant sa chute, était un des champions de l'orthodoxie. Que pense-t-il de Jésus-Christ? Il est Dieu et il n'est pas Dieu. Il est Dieu, quand il n'est pas en présence du Père; quand il est en présence du Père, le Fils s'efface, et *Tertullien* ne lui donne plus que le nom de Seigneur (2). *Origène* est le père le plus illustre de la chrétienté grecque. L'Église a condamné ses erreurs sur le salut universel, elle n'a jamais condamné sa doctrine sur le Verbe : eh bien, le Verbe d'*Origène* n'est ni Dieu ni homme (3). En définitive, la chrétienté aurait bien voulu faire de Jésus-Christ un Dieu, mais elle n'osait pas franchir le dernier pas. Qu'est-ce qui arrêtait donc les penseurs chrétiens?

Si nous ne craignions de choquer trop rudement les préjugés

(1) Voyez les témoignages dans *Baur*, das Christenthum, p. 306; *Id.*, Die Dreieinigkeit, T. I, p. 132, ss. — *Strauss*, Dogmatik, T. I, p. 426 ss.

(2) *Tertull.*, adv. Prax. 13.

(3) *Origen.*, c. Cels. VIII, 14; V, 39.

chrétiens, nous répondrions, le bon sens. Nous pouvons donner à notre réponse une forme moins dure, en disant que cette même philosophie qui avait imaginé le Verbe, avait une répugnance invincible à admettre que le Verbe se fût fait chair; et nous le concevons facilement, car la croyance chrétienne qui tendait à prévaloir aboutissait à dire que Dieu était tout ensemble créateur et créature, un être infini et un être fini. Grand était l'embarras des chrétiens qui procédaient de la philosophie. Ils étaient obligés d'admettre avec saint *Paul* que le Christ était le Fils de Dieu; ils devaient croire avec saint *Jean* que ce Fils de Dieu était le Verbe. La logique les poussait à représenter Jésus-Christ comme le Verbe incarné, ce qui les conduisait au dogme de Nicée. Mais ce dernier pas, ils ne voulaient pas le faire; et pour peu qu'ils restassent philosophes, ils ne le pouvaient pas. Toutefois il fallait une décision. La chrétienté devait savoir si le Christ était Dieu, oui ou non. Tel fut l'objet des longs débats sur l'arianisme.

§ II. *L'arianisme.*

Saint *Jérôme* dit que les ariens étaient païens de race, parce qu'ils procédaient de *Platon* et de son école[1]. Cette origine de l'arianisme explique sa grandeur et sa faiblesse. *Arius* était tout ensemble philosophe et chrétien; de là ses inévitables contradictions. Il voulait concilier ce qui est inconciliable : une doctrine philosophique qui ne reconnaissait qu'un seul Dieu, être absolu qui ne peut pas avoir d'égal, être dont la majesté est telle que dans son essence infinie, il ne peut pas même entrer en rapport direct avec le fini : et une croyance religieuse qui tendait à élever Jésus-Christ au rang de Dieu. Admettre qu'un même être soit infini comme Dieu, fini comme homme, est un non-sens au point de vue de la philosophie. Cela est si vrai, que les docteurs orthodoxes ne

(1) *Hieronym.*, adv. Lucifer. (T. IV, P. 2, p. 296).

sont jamais parvenus à expliquer la double nature de Jésus-Christ : c'est un mystère ineffable, incompréhensible, devant lequel la raison doit abdiquer ses droits. Mais la raison qui abdique ne doit plus se mêler de philosopher, car elle ne peut pas dire avec *Tertullien* : Je crois, parce que c'est absurde. Que si elle veut maintenir son droit de libre pensée, il faut qu'elle laisse là une religion qui écrit sur son dogme fondamental, *mystère*. Telle est la leçon que les philosophes peuvent puiser dans l'histoire de l'arianisme.

Arius était chrétien. Il lui fallait donc admettre que Jésus-Christ était le Fils de Dieu; au IVe siècle, cela ne faisait plus l'objet d'un doute. Mais en quel sens un philosophe pouvait-il croire à un Fils de Dieu? Il ne pouvait pas l'identifier avec Dieu, sans cesser d'être philosophe ; or, dès que le Christ n'est pas Dieu, il doit être une créature. En effet *Arius* enseignait que Dieu avait créé le Fils, comme toutes les créatures, en le tirant du néant; donc le Christ est une créature. Voilà la réponse de la philosophie. Mais voici le chrétien qui vient imposer une concession au philosophe. Il était reçu que le Fils de Dieu avait créé le monde. *Arius* admet le dogme, mais en essayant de le concilier avec son principe. Si le Fils de Dieu a créé le monde, est-ce à dire qu'il soit éternel comme Dieu ? Non, car il est créé, tandisque Dieu seul est incréé. Il y avait donc un temps, disaient les ariens, où le Fils n'était pas. Partant, il n'est point de la même essence que le Père, il n'est donc pas vrai Dieu. Cette conséquence contentait le philosophe, mais elle ne donnait pas satisfaction au croyant. Le moment était arrivé où la chrétienté aspirait à confondre Jésus-Christ avec Dieu. *Arius* se vit donc obligé de faire une nouvelle concession qui jurait singulièrement avec ses prémisses : il appela Jésus, Dieu, Fils de Dieu, Verbe, mais toujours avec une réserve, c'est que le Fils tait toute sa gloire, et sa divinité même du Père(1).

Il était facile de combattre *Arius*, en le mettant en contradiction avec lui-même. L'on n'avait qu'à s'emparer des concessions que le

(1) Voyez les témoignages dans *Hahn*, Lehrbuch des christlichen Glaubens, p. 315, ss.

philosophe faisait au chrétien. Si Jésus-Christ est Dieu, il doit être éternel, et consubstantiel au Père, sinon il n'est Dieu que de nom, il est en réalité une créature. Mais s'il est une créature, conçoit-on qu'il soit créateur? L'homme pourrait donc aussi être créateur! Si la création procède d'un être qui n'est pas Dieu, elle ne procède pas de Dieu; ce qui nous ramène aux rêveries gnostiques sur un intermédiaire entre Dieu et le monde. A quoi bon ces futiles distinctions, qui après tout ne rendent pas compte de la création? Car si Dieu crée le Fils de rien, pour lui donner la mission de créer ensuite le monde, que ne commençait-il à créer le monde, en se passant d'un intermédiaire dont rien ne prouve la nécessité? Enfin, que devenait la Trinité dans la doctrine d'*Arius*? Car il admettait une Trinité. Il faut dire qu'elle n'a pas toujours existé, puisqu'il y avait un temps où le Fils n'était pas. Il y a donc d'abord une personne divine, puis il y en a une seconde, par la volonté de la première, puis une troisième. Mais la seconde n'étant pas Dieu, la troisième ne peut pas l'être davantage. Nous avons donc un Dieu Père et deux dieux inférieurs. Nous voilà en plein polythéisme (1).

Arius aurait pu répondre qu'il voulait concilier le christianisme avec la philosophie. Mais sur le terrain du surnaturel, la conciliation était impossible. Il ne suffisait pas de dire avec *Arius* que Jésus-Christ était Dieu; dès qu'il n'était pas le vrai Dieu, tout le christianisme révélé s'écroulait. Pourquoi le Fils de Dieu s'est-il incarné? C'est pour sauver les hommes. Mais si lui-même est une créature, comment sauverait-il d'autres créatures? S'il faut absolument un Dieu pour sauver le genre humain, il ne reste d'autre moyen que d'admettre que le Christ est le vrai Verbe, qu'il est de même essence que le Père. Dans la doctrine arienne, Jésus-Christ est aussi Sauveur; mais s'il a eu la puissance de sauver les hommes, il faut croire que le péché originel n'avait pas la gravité qu'on lui supposait; en effet le sacrifice d'une créature suffit pour l'effacer. Dès lors il n'est plus absolument impossible que les créatures se sauvent elles-mêmes. A quoi bon alors ce personnage qui n'est ni

(1) *Baur*, Die Dreieinigkeit, T. I, p. 358 ss, 398, ss.

Dieu, ni homme, qu'on appelle le Christ? Il y a plus : comment Jésus-Christ, créature comme nous, servira-t-il de lien entre l'homme et Dieu? La grâce, cette action mystérieuse que Dieu exerce sur le cœur des hommes, pour les transformer et leur communiquer une vie réellement divine, disparaît, car la seule personne divine qui subsiste dans la croyance des ariens, le Père, ne peut, à raison de sa majesté, entrer en communication directe avec les créatures.

L'on voit que la conciliation que l'arianisme voulait opérer entre la religion révélée et la philosophie était impossible. Si l'arianisme l'avait emporté, le christianisme aurait changé de nature, il serait devenu le déisme, mais un déisme inconséquent, mêlé de superstitions que la philosophie ne peut pas accepter. L'on comprend maintenant pourquoi l'arianisme succomba. Ce n'était ni la philosophie, ni la religion : c'était un mélange indigeste de spéculations philosophiques et de croyances chrétiennes, pour mieux dire, une tentative d'accommoder le christianisme avec le platonisme. L'entreprise était impraticable. L'on peut dire, que le christianisme arien aurait fini par se dégager des éléments surnaturels qui lui étaient étrangers, et qu'il serait devenu une religion rationnelle. Cela est en effet probable. Reste à savoir si un christianisme rationnel, ressemblant à l'unitarisme, aurait été capable de remplir la mission historique que Dieu avait donnée au Christ et à ses disciples. Ils étaient appelés à moraliser et à élever les Barbares. Pour cela il fallait une Église qui pût commander aux hommes et au besoin dominer sur les rois. L'arianisme avait-il en lui les éléments de cette puissance? Voilà la question capitale qui fut décidée à Nicée.

Il y a dans le christianisme, considéré comme œuvre du Fils de Dieu, un principe de supériorité qui, une fois reconnu, conduit nécessairement à la domination. A l'époque où les débats sur la nature de Jésus-Christ s'ouvrirent, l'Église sortait à peine des persécutions; elle venait d'acquérir la liberté, elle ne pouvait songer à l'empire. Mais cette liberté, elle la revendiqua hardiment contre le pouvoir impérial : « L'empereur, dit *Athanase*, n'a pas à intervenir dans les questions de dogme; la foi est de la compétence des

évêques et non des princes »(1). Les ariens, au contraire, ne voyant plus un Dieu dans le fondateur de leur croyance, étaient sans force devant les Césars, ces dieux de la terre; ils ne reconnaissaient d'autre puissance que l'État; pour eux les princes étaient « les évêques des évêques »(2). Comme ils ne trouvaient pas d'appui dans le ciel, ils en cherchaient un dans la force et, pour se ménager la protection impériale, ils sacrifiaient volontiers les intérêts de la religion(3). Le rôle des empereurs dans la querelle arienne révèle l'importance politique du débat sur la nature de Jésus-Christ. Ils prirent parti pour *Arius* contre *Athanase*. Celui-ci enseignait que Jésus-Christ s'était uni intimement avec l'Église, de même qu'avec la nature humaine, qu'il ne formait avec elle qu'une seule personne. L'Église était, en quelque sorte, Jésus-Christ lui-même (4). Et qu'était-ce que la majesté impériale devant le Christ? Les Césars pressentirent la papauté; ils préférèrent protéger les ariens que d'obéir aux évêques catholiques(5). L'Orient plia sous la volonté des empereurs; mais *Athanase* trouva un appui dans l'Occident. La force d'unité inhérente à l'Église d'Occident l'emporta sur la puissance impériale. L'arianisme fut vaincu, et avec lui les doctrines de l'antiquité qui faisaient obstacle au développement de l'idée chrétienne. Fondé sur la divinité de Jésus-Christ, le christianisme possédait tout ce qu'il lui fallait pour conquérir et civiliser les Barbares.

§ III. *Athanase et le dogme catholique.*

Quel est le point caractéristique de la doctrine d'*Athanase*? Sur quoi fonde-t-il la divinité du Christ? Il est très-fort dans sa lutte

(1) *Athanas.*, Hist. Arian. c. 52, p. 375. — L'évêque *Osius*, un des plus fermes partisans d'*Athanase*, écrit à l'empereur Constance : « Dieu a confié l'empire à toi, et à nous l'Église. Celui qui t'enlèverait l'Empire, irait contre les décrets de Dieu; tu serais également criminel, si tu envahissais l'Église » (ap. *Athanas.*, T. I, p. 374, B).

(2) *Lucifer*, Moriendum pro Filio.

(3) *Athanas.*, Hist. Arian., c. 33, p. 363. — Cf. *Hilar.*, fragm., p. 1356, D : « Omnis spes Ariomanitarum in protectione pendet regni saecularis. »

(4) *Möhler*, Athanase le Grand, T. I, p. 184 et suiv.

(5) *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle, p. 98.

avec *Arius*, parce qu'il a en face de lui un adversaire chrétien, mais chrétien inconséquent. Sur le terrain des croyances, il est invincible. Il n'en est plus de même, quand *Athanase* cherche à démontrer le fondement de la doctrine orthodoxe. La science moderne n'accepte plus les arguments que le Père grec puise dans l'Écriture et dans la Tradition. Ce sont cependant ces raisons qui l'emportèrent à Nicée. Tout ce que l'on peut dire, c'est que le dogme de l'incarnation et de la divinité du Verbe était en germe, non pas dans les Évangiles synoptiques, mais dans les Épîtres de saint *Paul* et dans l'Évangile de saint *Jean*. Aussi le théologien de la Trinité, *Athanase*, n'a-t-il pas au fond une doctrine différente de celle de l'Apôtre des Gentils.

Athanase part du péché originel pour arriver à la divinité de Jésus-Christ : « Avant le péché d'Adam, il n'y avait ni tristesse, ni crainte, ni lassitude, ni faim, ni mort. L'homme, image de Dieu, se serait maintenu dans cette incorruptibilité, s'il avait conservé sa ressemblance divine; mais s'étant détourné des choses éternelles, pour s'attacher aux choses corruptibles, il s'est lui-même donné la mort, et cette mort est passée à tous ses descendants ; tous sont conçus dans le péché, tous sont coupables en naissant. Par le péché d'Adam, les hommes sont devenus l'objet de la haine de Dieu; ils ont été chassés de devant sa face, ils l'ont eu pour vengeur (1). Cependant ce qui avait été fait à l'image de Dieu, ne devait pas périr. Mais comment la créature aurait-elle pu rétablir en son premier état la créature qui en était déchue? C'était au Créateur, au Verbe de Dieu à réparer celui qu'il avait créé à sa ressemblance, à le sauver en lui accordant le pardon de son péché (2). Le premier homme nous avait fermé la voie du paradis, et ouvert celle de la mort; c'est pour cela que le Fils de Dieu, avec la volonté de son Père, s'est revêtu d'une chair créée, afin de rendre la vie, par l'effusion de son sang, aux hommes qui avaient encouru la mort. Nul autre que celui qui est l'image du Père n'aurait pu

(1) *Athanas.*, De Incarn. Verbi, c. 4 (T. I, p. 51); Exposit. in Psalm. (T. II, p. 1088, 1124, 1026, 1036).

(2) *Athanas.*, De Incarnat. Verbi, c. 13, 14 (T. I, p. 58, s.); ad Adelph. c. 8 (T. II, p. 916).

rendre à l'homme la ressemblance avec son Créateur. Si le Seigneur ne s'était revêtu de cette chair, s'il n'eût abandonné son corps à la mort, jamais nous n'eussions été délivrés de nos péchés, ni ressuscités d'entre les morts, ni reçus dans le ciel; notre séjour eût été dans les enfers »(1).

Le péché originel est resté le fondement le plus solide de la divinité du Christ. Saint *Augustin* a sur ce point une parole formelle: « Si l'homme, dit-il, n'était pas tombé, le Fils de l'Homme ne serait point venu »(2). Voilà la base de la divinité du Christ; elle est inébranlable, quand on se place sur le terrain du christianisme traditionnel. Est-ce à dire que le dogme du Fils consubstantiel au Père soit l'expression de la vérité absolue? Nous avons rapporté les objections que les orthodoxes opposaient aux ariens; les hérétiques en avaient de tout aussi fortes contre la doctrine d'*Athanase.* « Si le Fils est éternel ainsi que le Père, comment peut-on concevoir qu'il soit le Fils? Il faudrait en conclure que le Fils existait déjà alors qu'il a été engendré. Quelle absurdité!» Au point de vue de la raison humaine, il n'y avait rien à répondre. Aussi les orthodoxes ne répondaient-ils rien, sinon *mystère.* Il faut donc croire que le Fils existait de toute éternité, et qu'il a été engendré de toute éternité, engendré par conséquent alors qu'il existait déjà. En vérité, pour être orthodoxe, l'on doit avoir la foi robuste de *Tertullien*, et adorer l'absurde. Nous ne sommes pas au bout. Les défenseurs du dogme de Nicée soutiennent que le Fils est l'égal du Père par son essence, ils n'admettent d'autre différence entre les deux personnes qu'une distinction d'ordre et de dignité. Cette fois, les orthodoxes étaient en contradiction avec eux-mêmes et les ariens triomphaient. « Comment! disaient-ils. C'est comme non engendré que le Père qui engendre est plus grand que le Fils. Or, n'est-il pas de l'essence du Père d'être non engendré? Il est donc par son essence plus grand que le Fils. Où est dès lors la prétendue égalité du Fils et du Père? » Autre difficulté : « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, et le

(1) *Athanas.*, Or. c. Arian. II, 65; I, 43 (T. I, p. 533, 448); De Incarnat. Verbi, c. 7 (T. I, p. 53).

(2) *Augustin.*, Sermo 174, 52.

Saint-Esprit est Dieu. Mais considérées comme Trinité, les trois personnes divines ne sont-elles pas plus grandes que chacune d'elles considérée isolément? » « Objection de l'homme animal, répond saint *Augustin*. Pour notre pauvre raison, il est bien vrai que trois font plus qu'un, mais il n'en est pas de même pour Dieu. » Resterait à savoir qui a appris à saint *Augustin* que pour Dieu trois ne font pas plus qu'un. Si l'on répond, la vérité révélée, il faudrait prouver cette révélation, et après dix-huit siècles nous attendons toujours la preuve[1]. L'on ne trouve le dogme de la divinité du Christ, ni dans les synoptiques, ni dans saint *Paul*, ni dans saint *Jean*, ni dans les Pères apostoliques, ni dans les Pères des premiers siècles; il est formulé pour la première fois par le concile de Nicée. C'est donc le concile qui l'a révélé, sous l'inspiration du Saint-Esprit, disent les catholiques, tandis qu'un témoin oculaire, *Eusèbe*, assure que ce fut sous l'influence de Constantin[2], lequel, lors du concile, n'était pas encore baptisé, ce qui ajoute au merveilleux de la chose.

Ainsi *Athanase* convainc les ariens d'inconséquence et d'absurdité, et les ariens convainquent *Athanase* d'absurdité et d'inconséquence. Qui donc sort vainqueur de la lutte? En apparence, le dogme de Nicée. Mais l'apparence ne prouve rien, la majorité d'un concile ne prouve rien pour la vérité d'un dogme, ni contre une hérésie. Il est évident que des doctrines qui se détruisent réciproquement ne sont ni l'une ni l'autre l'expression de la vérité. Toutefois comme il se mêle toujours une part de vérité même à nos erreurs, il faut chercher ce que l'une et l'autre doctrine avaient de vrai.

§ IV. *Appréciation de la lutte.*

Si l'hérésie arienne a succombé, l'arianisme s'est maintenu comme négation de la divinité du Christ. La doctrine de Mahomet : « Il n'y a qu'un Dieu », est au fond celle d'*Arius*. Expulsée de l'Église, elle

(1) *Strauss*, Dogmatik, T. I, p. 442, ss., 451, ss., 458, ss.
(2) *Euseb.*, Vita Constantini, II, 69.

régna, sous la bannière arabe, depuis les Pyrénées jusqu'au Gange. Dans le monde occidental, la chute de l'arianisme ne fut que momentanée, il se releva avec la Réforme. En vain les protestants s'attachèrent à l'Homme-Dieu, ils étaient poussés invinciblement à rejeter le mystère de la Trinité; le socinianisme est au fond de toutes les sectes réformées. A la suite des hérésies, vinrent les philosophes qui proclamèrent le déisme, dernière conséquence de la doctrine arienne. N'y aurait-il rien de fondé dans cette protestation séculaire contre la formule de Nicée?

On a dit que l'arianisme est aujourd'hui victorieux tout ensemble et transformé, que toutes les opinions dominantes du siècle impliquent son triomphe(1). En réalité, l'arianisme a triomphé dans tout ce qu'il a de vrai. La doctrine de *Paul* et d'*Athanase* repose sur la chute; admettre la divinité du Christ, c'est reconnaître implicitement la déchéance radicale de l'homme; nier l'incarnation, c'est nier ce dogme antique qui a si longtemps régné sur le monde. Or, l'humanité a fini par se soulever contre une croyance qui détruit sa liberté. Avec l'erreur du péché originel tombe la conséquence non moins erronée de la prédestination. Si les hommes naissent coupables, ils méritent tous la damnation éternelle; ceux qui sont sauvés, doivent leur salut à la seule grâce de Dieu; la masse du genre humain est abandonnée à Satan. Telles sont les conséquences affreuses, mais logiques de la corruption originelle de notre nature. Bénissons l'hérésie arienne qui, en s'attaquant au dogme fondamental du christianisme, a protesté instinctivement contre des croyances que la conscience humaine repousse aujourd'hui avec force. Si l'humanité les a subies si longtemps, c'est qu'elle était emprisonnée dans les liens d'une religion immuable : la foi chrétienne, considérée comme révélation divine, ne laisse aucune ouverture à un changement. Dans le système arien, Jésus-Christ et le Verbe de Dieu ne sont plus identiques; on ne peut donc voir dans l'Évangile une révélation miraculeuse. Puisque la religion ne procède pas de Dieu, elle n'est pas condamnée à l'immobilité; dès lors la voie reste ouverte à de nouveaux progrès.

(1) *Lerminier*, De l'Arianisme.

Si l'arianisme avait tant d'éléments d'avenir, pourquoi a-t-il ccombé sous le christianisme d'*Athanase*? Il y a un vice essen- l dans la conception que l'arianisme se fait de la création et s rapports entre l'homme et Dieu. Le Fils de Dieu, créateur monde, qui devrait servir de lien entre l'homme et Dieu, n'a s d'existence éternelle; il a eu un commencement, il peut donc ssi finir(1). Créé par un être qui ne possède pas l'éternité, l'homme ı plus de gage de sa vie éternelle(2). Que devient donc l'homme? ıelle est sa destinée finale? La philosophie ancienne ne donnait s de réponse précise à cette question, et elle ne pouvait pas la soudre, puisque la notion du progrès lui manquait. De là la oyance générale d'un retour de l'homme dans le sein de l'Être iversel, puis d'une renaissance; mais l'on n'admettait aucun n entre les diverses existences, l'on s'imaginait au contraire que ıne reproduisait exactement l'autre. Par suite, la fatalité régnait, vie n'avait pas de sens, la création était comme un immense rcle vicieux. Les ariens, procédant de la philosophie ancienne, vaient aboutir aux mêmes erreurs. Voilà pourquoi ils ne l'ont s emporté sur *Athanase*.

Est-ce à dire que la doctrine catholique soit l'expression de la rité absolue? Elle a un élément de vérité qui lui a assuré la vic- ire sur l'arianisme. Le christianisme maintient d'une part la per- nnalité de Dieu et celle de l'homme, et d'autre part, tout en stinguant Dieu du monde, il ne les isole point, il conserve une ion intime entre Dieu et le monde. Tel est le sens philosophique s dogmes de la création et de la grâce. L'on a rattaché ces grandes rités à la Trinité chrétienne. Il est vrai que dans la doctrine Nicée, le Verbe, créateur du monde, est distingué de Dieu Père, tout en étant un avec lui, et que la troisième personne la Trinité, le Saint-Esprit représente plus spécialement Dieu, ı tant qu'il agit sur les êtres créés(3). Mais si l'on trouve dans tte conception les germes de la vraie théorie sur les rapports

(1) *Athanas.*, Or. c. Arian. I, 19, p. 423.
(2) *Möhler*, Athanase le Grand, T. II, p. 144 et suiv.
(3) Comparez *Leroux*, de Dieu (Revue indépendante, T. III).

de l'être universel avec les êtres particuliers, il est certain néanmoins que telle n'est point l'essence du mystère chrétien. Ce qu'il y a d'essentiel dans le dogme catholique, c'est la divinité du Christ. On peut affirmer que si Jésus n'avait pas été divinisé, les chrétiens n'auraient pas eu de Trinité. Dès lors, il nous paraît pour le moins inutile de donner à une doctrine philosophique le nom de la Trinité chrétienne. N'imitons pas les Alexandrins, n'autorisons pas la superstition de l'Homme-Dieu, en attribuant à un mystère un sens philosophique que la raison puisse accepter; nous risquerions de perpétuer la superstition, sans grand profit pour la raison. Suivons plutôt le conseil de Jésus-Christ, en ne mettant pas le vin nouveau dans de vieilles outres.

Nous n'avons pas besoin de la doctrine du Verbe pour nous former une idée juste des rapports entre l'homme et Dieu. Il suffit pour cela de maintenir l'individualité de la créature, et le lien indissoluble qui l'attache à son créatenr. La conscience des facultés infinies dont Dieu a doué l'homme, nous donne la conviction de notre immortalité; mais, tout en nous sentant immortels, nous éprouvons à chaque pas notre impuissance et notre imperfection; et, à chaque pas aussi, nous sentons l'action bienfaisante de Dieu qui inspire nos pensées et nos actions, qui ne nous abandonne pas même, alors que nous le désertons, qui nous ramène à lui par les peines qu'il nous inflige. Ces vérités suffisent pour nous guider vers le but de notre existence. Nous savons que notre individualité est indestructible; nous savons que la mission de notre vie éternelle est le développement des facultés intellectuelles et morales, qui tend à nous rapprocher de Dieu. Mais si la loi de notre existence est de tendre à l'union avec Dieu, jamais nous ne nous confondrons avec lui. Nos existences successives sont une rétribution faite par la justice divine de nos fautes et de nos vertus. La marche de l'homme vers la perfection suppose qu'il est perfectible, et que la loi du progrès préside à son développement. Ainsi vie individuelle, permanente et progressive, accroissement du bien, diminution du mal, telle est, dans sa plus haute généralité, la destinée de l'homme.

C'est cette notion du progrès qui faisait défaut à la philosophie

ancienne; voilà pourquoi elle ne pouvait pas comprendre le rapport entre l'homme et Dieu. Ne serait-ce pas là l'explication la plus naturelle du Verbe platonicien, reproduit par l'arianisme? L'homme est si imparfait, que lorsqu'on le considère dans son imperfection, on trouve que la majesté de Dieu ne peut s'abaisser jusqu'à lui. De fait, tous ceux qui ravalent et méprisent l'homme, nient aussi la grâce ou l'intervention incessante de Dieu dans la création. Les philosophes qui voulaient maintenir le lien entre le créateur et ses créatures, imaginèrent qu'un être divin, le Verbe de Dieu, avait eu la mission de créer le monde et ne cessait d'être en rapport avec lui. Plus logique que la philosophie, le christianisme fit du Verbe une hypostase de Dieu; il alla plus loin : il enseigna que le Fils de Dieu avait pris une forme humaine pour sauver le monde.

Il fallait peut-être cette croyance pour que la religion nouvelle eût la puissance de détruire le paganisme. Mais le dogme d'un Dieu-Homme n'échappe à la contradiction des philosophes que pour échouer contre un autre écueil. Le Verbe est Dieu, Jésus-Christ est le Fils de Dieu, consubstantiel au Père. Il a donc la puissance de créer, il est le lien, le Médiateur entre les créatures et le créateur. Mais si le Verbe est Dieu, comment comprendre qu'il ait pu se mettre en rapport avec un monde aussi imparfait que le nôtre? La difficulté que les philosophes et les ariens avaient esquivée en supposant le Verbe inférieur à Dieu revient dans le christianisme et il s'y joint une impossibilité métaphysique, c'est que l'infini se confond avec le fini.

Il faut donc rejeter cette antique doctrine d'un Verbe de Dieu. La croyance du progrès la rend inutile. En effet, elle comble l'abîme entre Dieu et l'homme qui effrayait tant les philosophes anciens. L'imperfection fait place à la perfectibilité illimitée de la créature, par conséquent à une perfection relative. Si la distance subsiste toujours, elle n'est du moins pas un abîme. Puisque Dieu a créé l'homme imparfait, mais perfectible, il doit l'accepter dans son imperfection, pour mieux dire, il ne le voit pas imparfait, comme nous le voyons, il le voit se perfectionnant sans cesse, alors même qu'il expie ses fautes ou ses crimes, car son expiation est

un instrument d'éducation. L'homme n'est donc jamais aussi méprisable, que nous le croyons dans notre désespoir ou dans notre orgueil. Il est toujours dans la voie de Dieu, alors même que dans son aveuglement il s'éloigne de lui. Dès lors, nous pouvons, sans présomption, nous rattacher à Dieu. En nous autorisant de nos progrès dans la voie du bien, nous n'entendons pas nous glorifier de ce que nous faisons, puisque c'est Dieu qui nous donne et le vouloir et le pouvoir. Enfin c'est en nous mettant en rapport direct avec notre Créateur que nous prenons possession réelle de notre liberté, et que nous accomplissons notre destinée. Dans la doctrine chrétienne, l'homme ne se relie à Dieu que par un Médiateur, mais ce Médiateur a des représentants sur cette terre, de sorte qu'en définitive l'homme se courbe devant l'homme. Or, aussi longtemps qu'il n'est pas affranchi de toute servitude humaine, il ne peut pas avoir de véritable moralité.

Il faut donc applaudir aux philosophes qui ont démoli la divinité du Christ. Mais dans leur opposition passionnée contre le christianisme, ils allèrent jusqu'à méconnaître les vérités que renferme le dogme chrétien. A les entendre, l'humanité aurait vécu d'erreurs pendant des siècles, et ces erreurs auraient été le produit d'une vile fraude. S'est-on bien rendu compte de ce qu'il y a de désolant et d'absurde dans une pareille opinion? Non, les hommes ne vivent pas d'erreur; la vérité est le pain qui les nourrit; l'erreur s'y mêle, parce que l'imperfection est le lot de la créature; mais par cela seul qu'une doctrine a été pendant des siècles la croyance de l'humanité, on peut hardiment conclure, qu'il s'y trouve une part de vérité; c'est le travail des âges de la dégager des voiles qui l'obscurcissent. Il en est ainsi du christianisme. Recueillons dans les ruines de la tradition chrétienne les matériaux pour nous aider à construire un nouvel édifice.

CHAPITRE III.

CONCEPTION DE L'HOMME. ORIGÈNE (1).

§ I. *Influence de la philosophie sur Origène.*

L'idée du progrès est une des plus consolantes de la philosophie moderne. Quand une vieille société s'écroule et qu'un monde nouveau se forme, il y a une époque de transition, remplie de tristesse et d'angoisses. Les attaches aux anciennes croyances ne sont pas toutes rompues, et la lumière qui éclairera l'avenir est faible encore. Dans l'obscurité qui couvre les destinées du genre humain, le cœur fait souvent défaut aux plus intrépides. Il en est qui se rejettent tête baissée dans le passé et qui tentent de ramener l'humanité vers la foi de nos ancêtres. Vains efforts! On ne ressuscite pas les croyances, les institutions, les mœurs (2). Au milieu de ces défaillances, la conviction d'une éducation progressive des hommes peut seule nous soutenir. Dieu dirige nos destinées, il les dirige dans la voie du progrès : ce qui nous manque, nous sera donné. En même temps que le dogme du progrès nous console des misères présentes, par l'espérance d'un meilleur avenir, il nous inspire le courage de travailler à cet avenir. Chacun de nous a sa mission dans cette œuvre sans fin. Rien de ce qui se fait de bon ne se perd. Une graine tombe sur un terrain nu, désolé; les hommes diront qu'elle y tombe en vain. Quelques mois se passent, et la graine

(1) *Origenis* opera omnia, ed. Delarue, 3 vol., fol. 1733. — *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 465-564. — *J. Reynaud*, dans l'*Encyclopédie nouvelle*, au mot *Origène*.

(2) « Il n'est pas plus possible de ressusciter les siècles que les morts... Toutes les fois qu'ils ont voulu rebrousser le cours du temps, ces navigateurs en amont, bientôt submergés, n'ont fait que hâter leur naufrage. » *Chateaubriand*, Études historiques

germe; quelques années s'écoulent, et la plante est devenue un arbre qui nourrit le voyageur de ses fruits et le rafraîchit par l'ombre de son feuillage. Mettons tous la main à l'œuvre : si notre travail est le produit d'une pensée désintéressée, Dieu le bénira.

L'idée du progrès, qui est appelée à renouveler la société, a fait son apparition dans le monde avec le christianisme. Mais la vérité ne se fait pas jour d'une manière subite; il faut des efforts séculaires pour l'élaborer. Il en est ainsi du dogme de la perfectibilité humaine; nous le trouvons dans les écrits des premiers penseurs chrétiens, mais mêlé à bien des erreurs. C'est un faible germe qui ne prendra son entier développement que sous les auspices de la philosophie moderne. Telle est la loi de l'humanité : elle n'avance qu'à travers les chutes. Nous n'en devons pas moins notre tribut de reconnaisance et d'admiration à ceux qui les premiers entrevirent la lumière.

C'est à ce point de vue que nous essayerons d'apprécier le rôle qu'a joué dans l'histoire de l'humanité une des plus puissantes intelligences qui ait paru sur la terre(1). *Origène* est le plus grand des Pères philosophes. Disciple de saint *Clément*, il puisa dans les enseignements de son maître le sentiment religieux qui le distingue et un goût décidé pour la spéculation. Les témoignages unanimes des historiens ecclésiastiques attestent qu'il se livra avec ardeur à l'étude de tous les systèmes philosophiques. Sa science lui valut l'admiration des ennemis mêmes de la religion chrétienne. Il unissait à d'immenses connaissances le charme d'une parole éloquente. Païens et chrétiens accouraient aux leçons qu'il donnait à Alexandrie; les philosophes lui dédiaient leurs ouvrages, et les lui soumettaient comme à un maître pour les examiner. Cependant les zélés, qui confondaient dans une même réprobation la philosophie et le paganisme, voyaient avec défaveur ces études profanes et presque païennes. *Origène* fut obligé de se justifier. Nous avons un fragment de sa défense(2) : « Il n'étudie pas, dit-il, la philo-

(1) *Mosheim*, De rebus Christianorum ante Constantinum, p. 610 : « Origenes, vir magnus, admirabilis, et cum paucis omnium aetatum heroibus comparandus. »

(2) *Euseb.*, Hist. Eccl. VI, 19.

ie pour elle-même, il y voit un instrument qui doit servir à la agation du christianisme. » Dans une belle lettre à *Grégoire le umaturge*, *Origène* dit que la philosophie est pour le christia- ie, ce que les connaissances littéraires et scientifiques sont pour hilosophie : un auxiliaire pour l'interprétation des Saintes tures(1). A la hauteur où il se plaçait, il n'apercevait pas de radiction essentielle entre la philosophie et la religion ; dans uvrage intitulé *Stromates*, il essaya de prouver la conformité a foi avec les spéculations des Pythagore et des *Platon*. Là ne éta pas l'influence de la philosophie sur *Origène* : elle a été la ce de sa grandeur et de sa faiblesse. Le principe fondamental a doctrine, l'erreur pour laquelle l'Église l'a condamné, est runté à la philosophie.

ependant *Origène* n'est pas un pur philosophe. Le sentiment étien s'éveilla chez lui dès son enfance ; il se livra avec une eur incroyable à l'étude de l'Écriture Sainte. Tout enfant, il eut du martyre ; son père périt, glorieuse victime de la foi. *Ori-* e ne pouvant le suivre, l'exhorta à demeurer ferme dans sa yance. Il ne s'inspira pas uniquement de l'héroïsme chrétien : lus belle des vertus, la charité respire dans tous ses ouvrages. crit à ses amis d'Alexandrie : « Nous sommes nés pour bénir ion pour maudire »(2). Il resta fidèle à cette loi d'amour, au ieu des passions furieuses qui déchiraient la chrétienté. La ne dont les croyants poursuivaient les hérétiques était mille fois s ardente que la haine qui divise des peuples ennemis. *Origène* t qu'on les traite avec douceur pour les ramener à l'Église. Sa ite raison ne s'effraie pas des légères dissidences qui effarou- ient la foi étroite de la masse des fidèles : la croyance en Jésus- rist, dit-il, suffit, quelque imparfaite qu'elle soit(3). L'influence ibinée de la charité chrétienne et de la philosophie explique uvre du grand théologien.

) *Origen.*, Op., T. I, p. 30.
) *Origen.*, Op., T. I, p. 5.
) *Origen.*, in Matth. XVI, 12 ; c. Cels. V, 63.

§ II. *Doctrine d'Origène. Existence progressive.*

On lit dans le décret du concile de Constantinople qui condamne *Origène :* « Si quelqu'un dit que la création des êtres raisonnables a consisté en esprits indépendants du corps et de la matière, sans nombre, sans noms, formant tous ensemble, par l'identité de substance, de puissance et de vertu, aussi bien que par l'union et la connaissance du Verbe, une même unité ; que s'étant dégoûtés de la contemplation divine, ils se sont corrompus selon le propre penchant de chacun, et ont pris alors des corps... Si quelqu'un dit que les êtres raisonnables s'étant refroidis dans l'amour de Dieu, ont été attachés dans des corps épais tels que sont les nôtres et nommés hommes;... Qu'il soit anathème »(1). L'empereur Justinien, se faisant l'organe de l'église catholique, reproche à *Origène* d'avoir puisé ce dogme dans la tradition de l'antiquité païenne : « Qu'a enseigné *Origène* qui soit différent des leçons de *Platon*, qui n'a fait lui-même que donner plus de largeur à la folie des Grecs? Il dit qu'il n'y a eu d'abord que des essences spirituelles et des puissances saintes ; puis que s'étant dégoûtées de la contemplation de Dieu, corrompues, refroidies dans leur amour de Dieu, elles ont été nommées âmes pour cette raison, et enfermées dans des corps par punition. Cette idée seule suffirait pour sa parfaite condamnation, car elle dérive de la tradition impie de la Grèce »(2). Tel était en effet le sentiment de toute l'antiquité païenne : « Les contemporains d'Orphée, dit *Platon* dans le *Cratyle*, me paraissent avoir institué ce nom (de l'âme), parce que l'âme subit dans le corps le châtiment de ses fautes; elle est tenue dans cette enveloppe comme dans des fers où elle est gardée ; et suivant le terme adopté, le corps est la prison de l'âme pour tout le temps qu'elle a à payer ce qu'elle doit. »

(1) *Mansi*, Concil., T. IX, p. 395.
(2) *Epist. ad Mennam Archiep. Const. adv. impium Origenem* (*Mansi*, IX, 487).

Le dogme de la déchéance a ses racines dans l'Orient; il est profondément empreint dans le brahmanisme et le bouddhisme, on le retrouve dans la doctrine d'Empédocle et de Pythagore. *Origène* ne cache pas la parenté de sa théologie et de la sagesse grecque; il prend appui sur les philosophes pour établir ce point capital de sa doctrine(1). La déchéance personnelle de tous les hommes est la base de sa théorie de la vie. Cette théorie est une des plus larges conceptions qui soit sortie de la combinaison de la philosophie et du christianisme. On y trouve en germe les spéculations des penseurs modernes sur la destinée des hommes et de l'humanité. Mais des erreurs s'y sont mêlées et ont entraîné la condamnation d'*Origène* par l'Église. C'est à la philosophie à réhabiliter le grand théologien; tout en rejetant son point de départ, elle accepte ses hardies déductions, en leur donnant une interprétation plus vraie.

Origène part du principe de l'unité, de l'égalité, de la perfection dans la création : « Dieu, souverain créateur de l'univers, est bon, juste et tout-puissant. Créant dans l'origine ce qu'il lui a plû de créer, c'est-à-dire les natures raisonnables, il n'a eu d'autre cause de créer que lui-même, c'est-à-dire sa propre bonté. Étant seul la cause de ce qui devait être créé, lui en qui il n'y a ni variété, ni changement, ni impossibilité, il a nécessairement créé égaux et semblables les êtres qu'il a créés, puisqu'il n'y a en lui-même aucune cause de diversité »(2). Les créatures sont donc à leur naissance à l'état d'anges, et elles participent de la perfection du créateur(3). Dans ces êtres il n'y a aucune distinction, aucune variété, mais égalité, ou plutôt identité absolue. Par cela même le mal n'existe pas. Comment donc la diversité, l'inégalité, le mal se sont-ils introduits dans le monde? Par l'effet des créatures. Douées du libre arbitre, elles abusèrent de ce don divin, elles s'éloignèrent de leur Créateur et se refroidirent dans l'amour de Dieu. Pour leur puni-

(1) *Origen.*, c. Cels. I, 32.

(2) *Origen.*, De princ. II, 9, 6 (traduct. de *Reynaud*).—Cf. *ib.*, I, 8, 2; II, 1, 1.

(3) *Origen.*, in Joh. XIII, 37. —*Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 514-515.

tion, elles furent attachées à des corps. Ces anges déchus continuent dans leurs existences successives le même mouvement de diversité; les uns se rapprochent de Dieu, les autres s'en éloignent. Telle est l'origine du mal, tel est aussi le principe de l'inégalité qui règne parmi les hommes. La Providence donne à chacun une position proportionnée à ses mérites ou à ses démérites dans sa vie antérieure; ainsi tout, jusqu'aux conditions de naissance, en apparence fortuites, a sa source dans des causes précédentes.

Ce monde où règnent la diversité, l'inégalité, le mal, doit-il toujours rester le même? Ici éclate la différence considérable qui sépare la philosophie chrétienne de la philosophie païenne. Le paganisme est dominé par la fatalité; il représente l'humanité tournant dans un cercle vicieux où se reproduisent éternellement les mêmes erreurs, les mêmes vertus, les mêmes crimes. *Origène,* bien que son point de départ soit emprunté à la théologie païenne, arrive à de tout autres résultats. La dégénérescence qui caractérise ce monde ne peut pas avoir été le but du Créateur. Il faut que la fin soit identique avec le principe(1). L'union, l'égalité, la perfection existant dans les créatures à leur origine, leur destination doit être cette même condition originaire; la diversité doit donc revenir à l'unité, l'inégalité à l'égalité, la nature humaine à la nature angélique(2). Comment de l'état de déchéance où elle est, la création reviendra-t-elle à la pureté primitive? La vie est une punition, mais si Dieu punit ses créatures, ce n'est pas par haine; la *vengeance divine* dont parlent les livres sacrés est une figure: Dieu ne peut pas haïr les hommes, il les aime, parce qu'il les a créés(3). Sa vengeance n'est que justice; or, sa justice et sa bonté se confondent(4). Dieu punit, parce que toute faute mérite un châtiment; mais dans les vues de sa bonté, la peine est en même temps une

(1) *Origen.*, De Princip. I, 6, 2 : « Semper enim similis est finis initiis. »

(2) *Origen.*, De Princip. III, 6, 3 : « Multae differentiae ac varietates per bonitatem Dei et subjectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur. » Cf. *ib.*, I, 5, 3.

(3) *Origen.*, c. Cels. I, 71.

(4) *Origen.*, De Princ. I, 5, 3 : « Si bonum virtus et justitia virtus est, sine dubio justitia bonitas est. »

expiation ; elle efface le péché, elle corrige les coupables et prépare leur réconciliation avec le Créateur[1]. Qu'est-ce donc que la vie? Une éducation divine qui relève l'homme de sa déchéance et le ramène vers Dieu. Puisque l'homme est déchu par un effet de son libre arbitre, la volonté mieux dirigée peut lui rendre sa perfection première. Au sein de sa dégradation, il conserve le sentiment de sa nature céleste; l'image de Dieu, gravée dans son âme, le sollicite sans cesse à s'élever à la hauteur de son divin modèle, jusqu'à ce que, par des efforts persévérants, il se soit rendu semblable à Dieu[2].

Comment l'homme abandonné à lui-même pourra-t-il atteindre à la perfection? Pour remonter vers Dieu, il lui faut un guide, un soutien. Il le trouve dans la bonté divine qui n'abandonne jamais ses créatures. *Origène* prend appui sur une tradition répandue dans tout l'Orient, et qui a laissé des traces dans le christianisme. Tout homme a deux anges, l'un bon, l'autre mauvais. L'ange de l'enfer excite l'âme à se livrer à tous les vices, mais l'ange du ciel ne quitte pas l'homme, quels que soient ses égarements, et la lumière finira par l'emporter sur les ténèbres. *Origène* étend cette intervention céleste jusqu'aux nations : chacune a son ange, son génie[3]. La philosophie peut accepter cette croyance, en la transformant. Oui, il faut à l'homme que le mauvais usage de sa liberté a égaré, une protection pour l'aider à se relever de sa chute. Mais il n'est pas besoin pour cela de recourir à des êtres célestes, intermédiaires entre Dieu et l'homme : il suffit de notre communion directe avec Dieu et avec nos semblables.

L'intervention des anges ne joue qu'un rôle secondaire dans le plan d'éducation providentielle conçu par *Origène*. L'existence de mauvais anges suppose même la permanence du mal. Cependant le mal doit disparaître, l'enfer lui-même doit céder au ciel. Pour conduire cette immense révolution à une fin heureuse, il faut une

(1) *Origen.*, De Princ. II, 5, 1 ; c. Cels. IV, 10.

(2) *Origen.*, De Princ. III, 6, 1. Cf. c. Cels. VI, 63.

(3) *Origen.*, De Princ. I, 8, 1 ; c. Cels. V, 28, sqq. — *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie nouvelle*, T. VII, p. 128, 129.

action plus forte que celle des créatures angéliques; *Origène* la trouve dans une révélation permanente. L'idée qu'*Origène* se fait de la révélation dépasse le christianisme et touche à la philosophie. Les chrétiens disent que Dieu a révélé une partie de la vérité par l'organe de Moïse; qu'ensuite le Verbe de Dieu, fait chair, est venu compléter la Loi, et en étendre le bienfait à l'humanité entière. *Origène*, suivant en cela l'opinion de saint Clément d'Alexandrie, n'admet qu'une seule révélation. Jésus-Christ est un des esprits, que Dieu a doués primitivement de la béatitude angélique. Seul il est resté pur; il a mérité par là de s'unir au Verbe. Dans sa charité infinie, le Christ veut que toutes les créatures soient sauvées; sa mission commence donc avec la chute des esprits. S'il n'a apparu sur cette terre qu'après des milliers d'années, il ne faut pas croire que jusque là il soit resté inactif; c'est lui qui a inspiré Moïse, les prophètes et ceux qui, amis de Dieu, ont fait tous leurs efforts pour ramener les autres hommes à la vérité(1). Quand le temps de sa venue fut arrivé, il s'incarna pour que la parole de Vie profitât à toute l'humanité. Il reviendra encore dans ce monde, et il convertira ceux qui n'ont pas profité de ses premiers enseignements(2).

Quel sera le terme de l'éducation providentielle dont le divin Médiateur est l'organe? Les esprits déchus reviendront à leur pureté primitive, la création sera rétablie dans sa perfection première. Tous seront sauvés(3). Il n'y a pas dans les créatures de raison suffisante pour que les unes soient appelées au ciel et les autres rejetées dans l'enfer. Nous sommes tous des anges déchus; si

(1) *Origen.*, c. Cels. IV, 7; De Princip. Praef. 1.

(2) *Origen.*, Homil. in libr. Jesu Nave, XVI, 3; Commentar. in Matth. (T. III, p. 857. F).

(3) Cette idée appartient également à *Clément d'Alexandrie* (Strom. VI, 6, 762, sqq; Paedag. c. 8, p. 135; Strom. VII, 2, p. 832, sqq.). L'idée du salut final de toutes les créatures régna longtemps en Orient. Elle était enseignée par les plus grands théologiens, tels que *Grégoire de Nysse* (*Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 2, p. 1261) et *Didyme* (*Gieseler*, Kirchengeschichte, T. I, § 82). Elle trouva également faveur en Occident : saint *Augustin* avoue que la plupart des fidèles refusaient d'ajouter foi à la perpétuité des peines (*Enchir. ad Laur.* 30).

cette déchéance n'est pas irremédiable, si nous pouvons nous relever de notre chute par l'active et incessante intervention du Sauveur, ce bienfait doit profiter à tous, puisque nous sommes tous coupables. Sans doute dans notre vie d'hommes, nos mérites et nos démérites diffèrent; pendant que les uns s'approchent de Dieu, les autres s'en éloignent. Mais cet éloignement cède à la puissance de Jésus-Christ; il n'y a pas de vice, quelqu'énorme qu'il soit, qu'il ne guérisse à la longue; le Verbe et ses remèdes sont plus puissants que les maladies de l'âme (1); il embrasse toutes les créatures dans son amour, infini comme sa puissance. Il y a plus. La création est une et solidaire. De même que, dans le principe, la béatitude était le partage de tous les esprits, à la consommation des choses, toutes les âmes reprendront leur nature d'ange. Si une seule restait plongée dans les ténèbres, les autres souffriraient de sa chute; leur bonheur ne serait plus parfait, ce qui est contradictoire. Le Sauveur lui-même n'échappe pas à cette loi générale; *Origène* dit de lui dans son admirable charité : « Tant qu'il y a une créature plongée dans l'iniquité, le Christ ne peut pas se réjouir » (2).

L'antiquité avait créé un type du vice, un génie du mal, Satan qui jeta tant d'épouvante dans les imaginations du moyen âge. Est-ce que le salut universel profitera aussi au prince des enfers et à ses démons? La solution qu'*Origène* osa donner à cette question souleva contre lui une opposition furieuse : dans leur aversion pour les esprits des ténèbres, les chrétiens ne pouvaient pardonner au théologien philosophe d'avoir voulu unir le ciel et l'enfer. Cette audacieuse pensée du Père grec est une conséquence logique de tout son système. Il n'y a pas de créature qui soit substantiellement mauvaise. Satan aussi bien que Jésus-Christ a été créé pur; s'il a eu le funeste privilége de résumer en lui tout ce qu'il y a de méchanceté dans les âmes déchues, ce n'est qu'un accident de son libre arbitre; cette disposition peut donc changer, et elle doit finir par se tourner au bien. Ainsi le veut la loi de la création. Dieu a

(1) *Origen.*, c. Cels. VIII, 72.

(2) *Origen.*, Homil. in Levit. VII, 2 : « Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo. »

créé tous les êtres pour qu'ils vivent, et ceux qui ont été créés pour la vie, ne peuvent pas ne pas être[1].

Ainsi, après de longues aberrations, à travers des souffrances attachées à notre état de dégradation, nous remontons progressivement vers Dieu, jusqu'à ce que le dernier ennemi, la mort, soit vaincu. Quelle sera la destinée de la création, arrivée au terme de son voyage? L'unité en Dieu. Écoutons Origène : « Je pense que par ce qui a été enseigné, que Dieu sera tout en tous, il faut entendre que Dieu sera tout en chacun. Il sera tout en chacun, en ce sens que tout ce que l'être raisonnable, après avoir été purifié de tout vice et de toute méchanceté, peut sentir, comprendre, penser, sera entièrement Dieu; que l'être ne pourra plus rien voir, rien embrasser qui ne soit Dieu; que Dieu sera le mode et la mesure de tous ses mouvements. C'est ainsi que Dieu sera tout. En effet, la distinction du bien et du mal n'existera plus, puisque Dieu en qui il n'y a aucun mal étant tout, il ne pourra plus y avoir de mal; et puisque chacun sera dans le bien, et que Dieu sera tout en chacun, il n'y aura plus à désirer de toucher à l'arbre du bien et du mal. Ainsi, la fin rejoignant le commencement, et la conclusion revenant au principe, l'état de la nature raisonnable au temps où nul n'avait encore osé toucher à l'arbre du bien et du mal sera restitué, afin que, toute malice étant enlevée pour ne laisser place qu'au pur et au vrai, Dieu qui est l'unique bien, fasse tout, et non dans quelques-uns ou même dans beaucoup, mais qu'il soit tout dans tous »[2].

§ III. *Appréciation de la doctrine d'Origène.*

En apparence, la doctrine d'*Origène* est la plus magnifique théorie du progrès, puisque de l'état d'imperfection où nous sommes, elle nous fait aboutir à Dieu; en réalité, elle est infectée d'un vice

(1) *Origen.*, De Princ. III, 6, 5; I, 6.
(2) *Origen.*, De Princ. III, 6, 3 (traduct. de *Reynaud*). Cf. c. Cels. IV, 29.

radical. La déchéance des esprits, créés purs et parfaits, est le point de départ de toute la philosophie d'*Origène*. Ce dogme est faux, et il a entraîné le grand théologien aux plus graves erreurs.

Qu'est-ce d'abord que cette unité finale en Dieu qu'*Origène* nous présente comme le terme de notre destinée? C'est la création qui revient à son principe; mais ce retour n'est pas définitif; dans le système d'*Origène*, il ne peut pas l'être. En effet, quelle a été la cause de notre première déchéance? Le libre arbitre. Or, revenus à Dieu, nous conservons notre liberté. La cause de notre chute subsistant, une nouvelle chute est inévitable, et ainsi à l'infini (1). *Origène* ne s'explique pas formellement sur la formation successive de nouveaux mondes; mais c'est une conséquence trop évidente de ses principes, pour qu'on puisse hésiter à lui attribuer cette croyance. Aussi saint *Jérôme* et *Justinien* en font-ils l'objet de leurs accusations (2). *Origène* retombait, sans s'en douter, dans le panthéisme de l'Orient et des stoïciens. Les Indiens et les philosophes grecs admettaient également des destructions et des renaissances alternatives de l'univers. Il est vrai que le théologien chrétien se sépare sur un point essentiel de l'Orient. Dans la croyance indienne et stoïcienne, les mondes nouveaux sont l'exacte répétition des anciens; chaque être reprend fatalement son ancienne existence et parcourt le même cercle d'erreurs et de vices. *Origène* prend pour point de départ la liberté; les univers varient donc nécessairement d'une création à l'autre (3). Mais si le théologien grec échappe au fatalisme, par la ferme conviction du libre arbitre, il échoue contre un autre écueil tout aussi dangereux. Lorsque nous sommes rentrés dans l'unité divine, toute diversité cesse, l'égalité la plus absolue règne entre les âmes. Déchus de nouveau par notre volonté, quelle sera notre destinée? Elle est indépendante de l'existence antérieure; nous recommençons une vie nouvelle, dans laquelle les mérites, comme les démérites de notre première vie n'influent plus en rien sur notre rang dans l'ordre moral. Il y a ici une solution

(1) *Origen.*, De Princip. II, 1, 3; II, 3, 3; III, 6, 3. — *Ritter*, T. I, p. 525.
(2) *Hieronym.*, Epist. 94 ad Avit. (T. IV, P. 2, p. 763). *Justinian.* ad Mennam.
(3) *Origen.*, c. Cels. IV, 68; De Princip. II, 3, 4.

de continuité qui est désolante; les efforts que nous avons faits pour nous rapprocher de Dieu sont perdus, nous sommes condamnés à recommencer éternellement le même travail, sans que notre vertu dans une de nos séries d'existences nous profite dans l'autre. En présence de ce supplice de Sisyphe, on serait tenté de désirer l'anéantissement, comme les bouddhistes.

La source de ces erreurs est dans le point de départ d'*Origène*. Il enseigne que les esprits, à leur création, sont dans un état de perfection angélique, que leur incorporation est une déchéance, et que le but de la vie est de nous relever de cette dégradation pour nous unir à Dieu. D'où vient ce dogme de la déchéance? Il tient à un spiritualisme exagéré qui considère le corps, non comme une limite nécessaire à la manifestation de l'âme, non comme un organe de l'esprit, mais comme une prison dans laquelle l'âme, essence divine, subit une peine. De là la croyance de la chute, qui se produit sous diverses formes dans les religions et les philosophies de l'antiquité. L'humanité a rejeté cette conception qui la dégrade dans son essence; elle se fait de sa destinée une idée plus consolante. L'homme part de l'état d'imperfection, et il se rapproche progressivement de Dieu. S'il est imparfait, ce n'est pas qu'il soit coupable; il est imparfait comme créature, mais il possède en lui la force nécessaire pour marcher dans une voie infinie de progrès. Ce progrès aboutira-t-il à l'union en Dieu? Ici encore la philosophie moderne s'écarte de la doctrine d'*Origène* et de l'antique Orient. Par cela seul que l'homme est créature, il ne peut jamais atteindre la perfection du Créateur; il suffit pour la satisfaction de notre besoin de bonheur et de perfection, que tel soit l'idéal, dont il dépend de nous d'approcher. L'Église a donc eu raison de condamner l'unité finale en Dieu, telle que la concevait *Origène*[1].

Mais l'Église est allée trop loin en arrêtant le développement de la personnalité humaine, soit à la mort, soit lors du jugement dernier. Il y a progrès continu, à travers une série infinie d'existences; il n'y a pas de point d'arrêt dans cette marche progressive, ni dans le sens de l'Église, ni dans le sens d'*Origène*. Par là nous échap-

(1) Concile de Constantinople, de 544 (*Mansi*, IX, 395).

pons à la barbarie de la théologie catholique, qui condamne l'immense majorité du genre humain, sans lui laisser la faculté de s'amender et de se sauver. Nous échappons également à la destruction des personnalités. L'homme, une fois créé, subsiste éternellement. Il en résulte que notre travail de perfectionnement n'est plus stérile; ce que nous avons gagné en vertu nous restera, et c'est de l'emploi de nos facultés que dépendent les conditions de nos existences progressives. Cette encourageante conviction repose sur une base inébranlable, la justice de Dieu identique avec sa bonté. Sur ce point *Origène* a pressenti la vérité. Frappés du spectacle des inégalités humaines qui en apparence sont l'œuvre d'une aveugle fatalité, des sectes puissantes[1] refusaient de croire que ce monde fût l'œuvre de Dieu. *Origène* leur répond que si le mal et le bien sont inégalement distribués entre les hommes, cette inégalité ne peut être qu'une peine ou une récompense. La justice de Dieu veut que ces peines et ces récompenses soient une conséquence de nos mérites et de nos démérites. Chacun de nous fait donc sa destinée. Notre entrée dans ce monde est une suite rigoureuse de notre vie antérieure, et les conditions de notre vie future dépendront de l'usage que nous faisons de notre libre arbitre dans celle-ci.

Cette explication des inégalités humaines peut être acceptée par la philosophie. Mais *Origène* va plus loin. Son spiritualisme excessif lui fait voir une peine dans toute naissance; non-seulement la vie est une peine, mais elle est la suite d'une dégradation de notre nature. Suivons le théologien philosophe dans les aberrations qui découlent de sa doctrine. L'homme est un ange déchu, le corps est une prison dans laquelle l'âme expie ses égarements; la vie, considérée comme une punition, est un mal[2]. En présence du dogme chrétien de la résurrection des corps, *Origène* n'ose pas condamner la matière d'une manière absolue. Il ne flétrit pas le corps comme impur, mais il accumule tous les passages de la Bible qui en montrent l'inanité. « J'ai été formé dans l'iniquité, dit le *Psalmiste*, et

(1) Les écoles de *Marcion*, de *Valentin*, de *Basilide*.
(2) *Origen.*, De Princip. I, 1, 5; c. Cels. II, 42.

ma mère m'a conçu dans le péché. Les pécheurs ont péché dans les entrailles de leurs mères; ils ont erré, ils ont parlé faux dans le ventre de leurs mères. » Le *Sage* s'écrie : « Vanité des vanités, et tout est vanité... Tout homme vivant n'est que vanité. Notre âme a été humiliée dans la poussière; tu m'as mis dans la poussière de la mort. » Saint *Paul* résume toutes ces malédictions dans un immense cri de douleur : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » Quel est donc le rôle du corps dans la pensée d'*Origène*? Le corps n'est pas précisément le mal, puisque la source du mal est dans notre volonté; mais le corps, ses exigences et ses passions sont le plus grand obstacle au bien. Le corps est l'ennemi de l'esprit; il faut le dompter tellement qu'il ne reste que l'esprit, image de Dieu. Cette doctrine ne tend à rien moins qu'à briser la vie; la vie n'est qu'une aspiration à la mort(1).

La vie d'*Origène* est la mise en action de sa doctrine, et en met à nu le danger. Il voulut dès ce monde réaliser le vœu de saint *Paul*, et se délivrer de *ce malheureux corps de mort*. Le corps n'étant que la prison de l'âme, une attache misérable qu'elle doit un jour rejeter(2), tous nos besoins, tous nos instincts sont une ignominie qui sent le coupable; il importe, non de le dompter, mais de le tuer. *Origène* avait lu dans l'Évangile : « *Vends ce que tu as*, et il vendit ce qu'il avait : *N'aie qu'un manteau et point de chaussure*, et il n'eut qu'un manteau et point de chaussure : *Ne songe pas à ta nourriture*, et il méprisa la nourriture. » Une autre parole de Jésus, mal interprétée, exalta son mépris du corps jusqu'au délire : « Il y a des hommes qui sont eunuques dès le sein de leur mère; il y en a d'autres qui sont faits eunuques par les hommes; *il y en a enfin qui se sont faits eunuques eux-mêmes en vue du royaume du ciel;* que celui qui peut comprendre comprenne. » *Origène* comprit à la lettre, et porta sur lui une main téméraire.

Origène trouva des imitateurs. Son action criminelle fut condam-

(1) *Origen.*, c. Cels. IV, 66; II, 42; De Princ. III, 4, 1; I, 8, 4; Comment. in Matth. XVI, 29.

(2) *Origen.*, De Princ. I, 7, 5; II, 3, 2 : « Consumetur corporalis omnis natura et redigetur in nihilum. »

née par l'Église, mais les principes qui l'avaient inspirée poussèrent dans les déserts de l'Égypte ces innombrables anachorètes qui mutilaient leur âme tout ensemble et leur corps. La vie solitaire est une conséquence logique de la doctrine d'*Origène :* « Les corps, la vie, le monde n'existent que parce que nous sommes déchus de notre nature spirituelle; le but de l'expiation que nous subissons, est de nous ramener à l'état d'ange. » Quiconque sera pénétré de cette croyance, méprisera la nature, la matière, la société, tout ce monde physique et moral, triste produit de notre chute, marque humiliante de notre dégradation; il fuira la société de ses semblables pour se livrer dans la solitude à toutes les mortifications de la chair que peut suggérer une imagination exaltée[1]. Nous respectons le sentiment religieux qui animait les anachorètes, mais ce sentiment, égaré par une fausse conception de la vie, conduit à des extravagances qui touchent à la folie. Si le mépris du corps et de l'existence terrestre avait pu devenir une croyance générale, il aurait entraîné la destruction de l'humanité. L'instinct de la conservation réagit contre ces excès. La vie des anachorètes ne fut qu'un accident dans l'histoire. Il en est de même de la théologie d'*Origène*, qui est en quelque sorte la théorie de l'ascétisme : c'est une hérésie dans le développement de la philosophie. L'Église a protesté contre l'indignité de la nature humaine, en la montrant unie au Verbe. La philosophie accepte à cet égard la condamnation d'*Origène*.

Le faux dogme de la déchéance et de l'indignité de la nature humaine a égaré l'illustre théologien. Au lieu de subordonner le corps à l'âme, il tue le corps. Au lieu de renouveler la société ancienne par l'esprit chrétien, il se sépare d'elle : le monde disparaît à ses yeux, il ne cherche pas à le transformer, il voudrait le détruire. Cependant l'Église n'a pas de plus grand penseur qu'*Origène*, et la philosophie doit être fière de le compter au nombre de ses

(1) Sur cette parole du Lévitique : « Soyez saints, parce que moi aussi votre Seigneur, je suis saint, » *Origène* demande ce qu'on doit entendre par *saint*. Il répond : c'est celui qui se retire du monde pour se vouer entièrement au Seigneur (Homil. XI, 1 in Levit.).

disciples. C'est qu'à côté de ses erreurs, il y a de hautes aspirations vers une doctrine qui tend à devenir la croyance de l'humanité moderne. Le Père grec se sépare entièrement de l'antiquité sur l'importante question de la source du mal. Les philosophes la cherchaient dans la matière, et de là ils tiraient cette conclusion désespérante qu'il y aurait toujours la même quantité de mal dans le monde; en vain ce monde périrait-il, il renaîtrait sous l'empire de la même fatalité. *Origène* oppose à cette fausse doctrine le principe de la liberté humaine, et celui d'un gouvernement providentiel qui conduit tout vers le mieux (1). Le mal n'est donc pas quelque chose de fatal, de nécessaire; il n'a rien de défini, de positif; il n'a qu'une existence négative (2). Produit de la liberté humaine, il peut et il doit diminuer avec l'assistance divine. C'est la formule philosophique du progrès. L'Église a condamné cette doctrine audacieuse, qui dépasse le christianisme; elle n'a pas osé accorder à un de ses plus grands théologiens, de ses plus héroïques martyrs, une place parmi ses saints. Plus large, plus universelle que l'Église, la philosophie ouvre ses rangs à *Origène*, et elle lui rendra le culte dû aux grands génies qui éclairent l'humanité (3).

(1) *Origen.*, c. Cels. V, 21 : ἡμεῖς δὲ, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς σχέσεως τῶν ἐφ' ἡμῖν ἑκάστου, οἰκονομεῖσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντες τὸ πᾶν, καὶ ἀεὶ ἄγεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐπὶ τὸ βέλτιον.

(2) *Origen.*, c. Cels. IV, 63; in Joh. II, 7. — *Ritter*, p. 534. 535.

(3) *Jean de Muller*, le grand historien, dit que les évêques qui condamnèrent la doctrine d'*Origène*, n'étaient pas dignes de lui délier les souliers. Il regrette que le christianisme n'ait pas continué à marcher dans la voie large ouverte par le Père grec (Lettre du 28 décembre 1799. T. 32, p. 91).

CHAPITRE IV.

RAPPORTS DE L'HOMME AVEC DIEU. SAINT AUGUSTIN.

—

SECTION I. — POINT CARACTÉRISTIQUE DE SAINT AUGUSTIN.

—

§ I. *Saint Augustin et la philosophie.*

On a nié l'action de la philosophie sur le christianisme. Cependant les Pères les plus éminents sont sortis de l'école de *Platon : Origène* inspire l'église orientale, et saint *Augustin* est le docteur de l'Occident. Le premier, dominé par le platonisme, plus philosophe que théologien; tandisque saint *Augustin* subordonne la philosophie à la religion, il est plus théologien que philosophe. *Origène* s'égara dans des hypothèses dont quelques-unes sont admirables; sa doctrine fut condamnée comme une hérésie, parce qu'elle ne répondait pas aux besoins du temps qui demandait une foi et non des spéculations métaphysiques (1). Saint *Augustin* formula au milieu de l'invasion des Barbares la croyance qui devait gouverner le moyen-âge; de là sa puissante influence.

Saint *Augustin* a confessé publiquement les fautes de sa jeunesse. Ce fut la philosophie qui commença sa conversion (2) : « Un

(1) *Jérôme* dit, en parlant des partisans d'*Origène :* « Hoc quod vos miramini, olim in Platone contempsimus. Contempsimus autem, quia Christi stultitiam recepimus. Recepimus Christi stultitiam, quia fatuum Dei sapientius est hominibus » (Epist. 38 ad Pammach. T. IV, P. 2, p. 317).

(2) *Augustin.*, Confess. III, 4.

traité de *Cicéron*, dit-il, donna un autre cours à mes désirs et à mes vœux, et me porta, ô mon Dieu, à n'adresser mes prières qu'à vous. Les vaines espérances du monde me parurent viles; je me sentis embrasé d'une ardeur incroyable pour l'éternelle sagesse : je me levai pour retourner vers vous. » Un vif enthousiasme pour la philosophie et surtout pour celle de *Platon*, respire dans les premiers écrits d'*Augustin* (1); la Grèce eut la gloire d'allumer le feu sacré dans ce grand génie (2). Il était si ébloui de cette lumière qu'il crut trouver toute la doctrine du christianisme dans la philosophie platonicienne; il lui semblait qu'il suffirait de quelques modifications dans le langage et le dogme pour transformer les *Plotin* et les *Jamblique* en chrétiens (3).

Cependant il y avait une opposition profonde entre l'esprit du christianisme et le génie antique : elle frappa l'âme religieuse d'*Augustin*. Dans sa vieillesse, il se reprocha comme des erreurs les éloges qu'il avait prodigués aux philosophes. Ce n'est pas qu'il condamne absolument les spéculations philosophiques de la Grèce; mais il rejette comme de vaines disputes tout ce qui est étranger à la religion. Les conceptions des Anaxagore, des Démocrite lui paraissent tellement absurdes, qu'il a honte de les réfuter; il prend en pitié le genre humain qui a pu ajouter foi à ces rêveries (4). *Augustin* n'accepte de la philosophie que la partie théologique qui se rapproche du christianisme. Il admet que les néoplatoniciens ont connu la Trinité. Il reconnaît que la philosophie a vu le but vers lequel nous devons tendre; pourquoi donc n'y est-elle pas arrivée? C'est qu'elle a ignoré la voie qu'il faut suivre (5). Les philosophes ne l'ont pas trouvée, parce qu'ils ne l'ont pas cherchée avec piété; leur science est viciée par l'orgueil, les ingrats se sont

(1) *Augustin.*, De beata vita, § 4 :« Lectis Platonis paucissimis libris.... *tanto* amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer. »

(2) *Augustin.*, c. Academic. II, § 5 : « Etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt. »

(3) *Augustin.*, De vera relig., § 7 : « Paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent. »

(4) *Augustin.*, Epist. 118, §§ 2, 12, 31.

(5) *Augustin.*, De Civ. Dei, X, 29; Confess. V, 5; De Trinit. IV, 1.

attribué à eux ce qu'ils avaient entrevu de la vérité; oubliant le Créateur, ils se sont mis à adorer la créature(1). A cette science d'enflure et d'orgueil, *Augustin* oppose l'humilité de l'apôtre(2). Si l'humilité n'accompagne toutes nos pensées, toutes nos actions, elles sont viciées; la seule voie pour arriver à Dieu, c'est l'humilité, toujours l'humilité, rien que l'humilité (3).

§ II. *Saint Augustin, le docteur de la grâce.*

On a appelé saint *Augustin* le *docteur de la grâce*, on pourrait mieux encore l'appeler *le docteur de l'humilité :* c'est le titre glorieux qu'il donne lui-même à Jésus-Christ(4). A ses yeux, la prédication évangélique se résume dans l'enseignement de l'humilité. Toute sa doctrine tend à anéantir la créature, pour ne lui laisser d'autre espoir, d'autre refuge qu'en Dieu : « Seigneur, s'écrie-t-il, tu me commandes que je t'aime; donne-moi ce que tu me commandes, et commande-moi ce que tu veux »(5). Ces paroles des *Confessions* sont l'expression des sentiments et de la théologie d'*Augustin*. L'homme est dépouillé de ce qui constitue son individualité, son être; sa volonté, son libre arbitre sont absorbés par l'action toute-puissante de la grâce.

Saint *Augustin* n'arriva que par degrés à ce point extrême de sa doctrine. Dès que son intelligence s'ouvrit à la méditation, la question de l'origine du mal le préoccupa. Le mal naît avec l'homme, il l'accompagne pendant toute son existence; comment expliquer cette misérable condition? C'est un problème capital; car de sa solution dépend la nature des rapports entre Dieu et l'homme.

(1) *Augustin.*, in Joann. Evang. Tractat. II, § 4; De Trinit. XIII, 24; Confess. V, 5.

(2) *Paul :* « La science enfle, la charité édifie » (*Augustin.*, De Civ. IX, 20).

(3) *Augustin.*, Epist. 118, 22.

(4) *Matthieu*, XI, 29 : « Apprenez de moi, parce que je suis doux et humble de cœur. » — *Augustin.*, De Sancta Virginitate, § 31 : « Doctor humilitatis Christus. » Serm. 61, 1 : « Magister humilitatis et verbo et exemplo. »

(5) *Augustin.*, Confess. X, 29.

Origène chercha l'explication du mystère dans une vie antérieure, dont notre vie actuelle est la continuation et, en tant que le mal y règne, l'expiation. Mais la philosophie d'*Origène*, accueillie avec enthousiasme en Orient, ne trouva pas faveur dans le monde occidental. *Augustin* ne s'y arrêta pas. Les mêmes pensées qui le tourmentaient, avaient donné naissance à une secte qui, née en Perse, s'était répandue avec rapidité dans l'empire romain. *Manès* admettait un principe du mal coéternel à Dieu ; c'était suivant lui le seul moyen d'échapper à l'opinion impie qui ferait d'un Dieu de bonté l'auteur du mal. *Augustin* sentait en lui comme un combat des deux principes reconnus par les manichéens : l'homme ne veut pas toujours le bien, et quand il le veut, les mauvaises passions l'emportent. Après s'être vainement fatigué à trouver une solution à ses doutes, il se jeta de guerre lasse dans le manichéisme (1).

Mais ce mélange de fables orientales et de croyances chrétiennes ne pouvait longtemps contenter la haute raison de saint *Augustin*. Il y a dans la théologie catholique un dogme qui donne une explication de l'origine du mal : *Augustin* se servit du péché originel pour ruiner le manichéisme, et il en fit la base de sa doctrine sur les rapports du Créateur avec les créatures. Le mal qui est uni si intimement à l'homme qu'il semble être de son essence, est une conséquence du péché. C'est Adam, avec lequel toute l'humanité est solidaire, qui, en violant les commandements divins, a vicié la nature humaine. Le mal a donc son principe dans le libre arbitre et non dans le Créateur. Déchue de sa pureté primitive, l'humanité est par elle-même incapable de bien ; elle ne peut le faire, ni même le vouloir que par l'intervention incessante de Dieu. Quel moyen l'homme a-t-il donc de se relever de sa chute? Il doit recourir sans cesse à Dieu, il doit tout attendre de sa grâce, il doit s'anéantir en lui.

Ainsi pour combattre le manichéisme, *Augustin* part du principe du libre arbitre, dans lequel il trouve l'origine du mal. Mais

(1) *Augustin.*, De lib. arbit. I, § 4 :« Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, atque fatigatum in haereticos impulit atque dejecit. »

d'un autre côté, le péché originel vicie tellement la liberté, qu'elle n'existe plus que de nom. Comment expliquer cette espèce de contradiction dans la pensée du Père latin? Une nouvelle hérésie s'était produite. *Pélage* n'admettait pas que le péché originel eût corrompu la nature humaine; il disait que la liberté restait entière, même après la chute, que l'homme naissait pur et capable par ses seules forces de faire son salut. Effrayé des conséquences d'une doctrine dans laquelle la présomption des Pharisiéens semblait s'allier avec l'orgueil du stoïcisme pour détruire l'humilité chrétienne, saint *Augustin* crut qu'il fallait ruiner les prétentions superbes de l'homme, en le montrant impuissant pour le bien, n'ayant de puissance que pour le mal, condamné pour toujours, à moins que la grâce de Dieu ne le tire de la masse corrompue où l'a précipité le péché d'Adam.

Dans sa lutte avec le manichéisme, le Père de l'Église est le défenseur du libre arbitre, tandis que dans sa lutte avec *Pélage*, il sacrifie la liberté à la grâce. Faut-il donc dire avec *Leibniz*, que saint *Augustin* « était porté à outrer les choses, surtout dans la chaleur de ses engagements? » (1). Nous préférons croire à un développement régulier et providentiel de la théologie chrétienne, par l'organe du grand docteur. Il n'était pas l'homme de la liberté, mais l'homme de l'humilité. Jésus-Christ avait enseigné et pratiqué cette première de toutes les vertus chrétiennes : c'était dans cette voie qu'il fallait engager le genre humain. Aujourd'hui que nous avons perdu le sens théologique, on juge oiseuses les discussions sur la grâce et le libre arbitre, ouvertes par *Augustin* et reprises au XVIIe siècle avec une ardeur nouvelle (2). On oublie que ce sont les idées qui gouvernent le monde. Si la grâce, si l'humilité l'ont emporté sur les fières prétentions de l'esprit humain, c'est que cette doctrine était nécessaire à l'Église pour faire l'éducation de l'humanité au moyen-âge. Est-ce à dire que les longs travaux d'*Augustin* n'aient eu qu'une valeur transitoire? Non, une des plus

(1) *Leibniz*, Préface de la Théodicée.

(2) *Herder*, dans un ouvrage sur l'*Esprit du Christianisme*, tourne les discussions sur la grâce en ridicule (Œuvres, T. XI, p. 68, éd. de 1852).

puissantes intelligences qui ait paru sur la terre, n'a pas pu y passer, sans y laisser l'empreinte de son passage. En montrant la grâce dans toutes les pensées, dans tous les actes de l'homme, le Père latin est dans le vrai; mais à force d'insister sur l'un des éléments des relations entre Dieu et la créature, il fait la part trop petite à l'autre. C'est à la philosophie à revendiquer la liberté, en la conciliant avec la grâce.

SECTION II. — SAINT AUGUSTIN ET LE MANICHÉISME. LE PRINCIPE DE LA LIBERTÉ.

§ I. *Le Manichéisme.*

Le christianisme a la prétention de devenir la religion universelle; cependant jusqu'ici il n'a pas entamé le monde oriental, bien plus il a perdu les conquêtes qu'il y avait faites. Il y a un abime entre l'Orient et l'Occident, dans la différence de leurs conceptions religieuses. Le panthéisme domine dans les religions de l'Asie, tandis que le christianisme repose sur l'idée d'un Dieu séparé et indépendant du monde. L'unité religieuse prévaudra-t-elle? C'est le secret de l'avenir. Une chose est certaine, c'est que les cultes de l'Orient et le christianisme sont inconciliables. Une tentative de fusion a eu lieu dans les premiers siècles de notre ère. Il y a des rapports nombreux entre la doctrine de Zoroastre, le bouddhisme et la théologie chrétienne; si l'on avait réussi à fondre ces trois systèmes religieux, l'unité, but de la prédication évangélique, eût été consommée. Manès tenta cette grande œuvre, mais il échoua[1].

L'antique religion de Zoroastre s'était relevée de sa décadence vers le temps où le christianisme se répandit dans toutes les parties du monde. Manès procède de ce mouvement religieux; le fond de sa doctrine est le mazdéisme plutôt que l'Évangile : c'est l'Orient qui essaie d'absorber la religion chrétienne. Toutefois le manichéisme, bien qu'il ait ses racines dans la Perse, diffère consi-

(1) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 824, 825.

dérablement du système religieux qui nous a été révélé par les livres sacrés des mazdéisnants[1]. Une différence surtout est frappante. Zoroastre admet une lutte entre le principe du bien et le principe du mal; les deux principes ne sont pas coéternels; Ormuzd doit l'emporter sur Ahriman. Manès rejette la réconciliation définitive de la Lumière et des Ténèbres; l'empire du mal est indestructible[2]. Ici se manifeste l'influence d'un élément étranger qui a profondément modifié la doctrine mazdéenne : Manès est disciple du Bouddha autant que de Zoroastre.

Les manichéens s'égarèrent dans le panthéisme à la suite des bouddhistes. De là les étonnantes ressemblances entre les deux doctrines[3]. Les manichéens enseignaient que les hommes sont de la substance de Dieu, qu'ils sont une partie de la divinité; ils identifiaient les animaux et jusqu'aux plantes et aux pierres avec l'être universel. Ainsi que les bouddhistes, ils respectaient tout ce qui a vie, comme faisant partie de Dieu : « Les animaux, disaient-ils, et les plantes entendent notre voix, ils comprennent nos discours, ils voient nos mouvements, ils savent même nos pensées. La figue pleure quand on la cueille; la vigne gémit, quand on la dépouille de ses fruits. Les pierres mêmes ont le sens de la douleur. » Par suite les manichéens considéraient comme un crime, le fait de détruire une plante, ou de donner la mort à un animal. Cela nous explique pourquoi ils étaient animés du même esprit pacifique qui inspire les bouddhistes. Les scènes qui ensanglantent l'Ancien Testament les remplissaient d'indignation et leur faisaient croire que le Dieu de la Bible ne pouvait être le Dieu de l'Évangile. Enfin les manichéens, comme les bouddhistes, étaient frappés des maux qui accablent l'espèce humaine; ils ne voyaient partout « que souffrances et crimes : ce n'est pas seulement dans le corps de l'homme, c'est dans le monde lui-même que le mal est incarné. » Les manichéens étaient surtout affectés des maux qui assiégent l'homme à sa naissance. Ils montraient l'enfant entrant dans la vie « nu,

(1) Sur le *Mazdéisme*, voyez le T. I de mes *Études*, p. 203-219.
(2) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 862, 863.
(3) Voyez la monographie de *Baur* sur le manichéisme (Tübingen, 1831).

faible, sans défense, en proie aux souffrances physiques, précurseurs des douleurs de l'âme. » Ils s'écriaient avec *Cicéron* : la nature a-t-elle traité l'homme en mère, ou en marâtre, en le jetant dans ces angoisses ?

Le spectacle de l'enfance innocente et souffrante semblait aux Manichéens un argument sans réplique pour l'existence d'un principe du mal dans la création. Ce serait un blasphème, disaient-ils, que de rapporter à Dieu la cause de ces maux. On ne peut pas dire non plus qu'ils ont leur source dans le libre arbitre. L'opinion qui cherche l'origine du mal dans la liberté répugnait aux manichéens, même quand il s'agit d'hommes faits auxquels on peut imputer leurs malheurs comme une expiation de leurs fautes : rapporter le principe du mal à l'homme, n'était-ce pas en définitive le placer en Dieu qui a créé l'homme? Mais l'explication leur paraissait tout à-fait insuffisante, quand il s'agit d'enfants qui souffrent avant qu'ils soient capables de pécher (1). Ils croyaient accabler l'Église en la sommant de concilier l'existence d'un Dieu juste avec les souffrances d'êtres innocents (2). La conséquence est d'une logique invincible : l'origine du mal n'étant ni dans l'homme, ni dans Dieu, doit être dans un principe indépendant de l'homme et de Dieu.

§ II. *Lutte de saint Augustin contre le Manichéisme. Le principe du mal dans le libre arbitre. Le péché originel.*

En apparence la polémique de saint *Augustin* contre le manichéisme se concentre sur la question de l'origine du mal ; au fond le débat porte sur le principe même de toute religion, la conception de Dieu. Le panthéisme manichéen renversait les fondements du christianisme. Loin de se confondre avec les êtres animés, le

(1) *Augustin.*, c. Julian. VI, § 67 ; c. Fortun., § 20 ; Op. Imperf. c. Jul. V, 54.
(2) *Augustin.*, De duab. animab. c. Manich. § 10 : « Hac quaestione illi regnare se putant. »

Dieu des chrétiens en diffère comme le Créateur diffère de la créature. Les âmes procèdent de Dieu, leur auteur; comment donc seraient-elles de la même substance, comment lui seraient-elles égales? « Dieu, dit *Augustin*, est incorruptible, impénétrable, inviolable. Sont-ce là les qualités que nous voyons dans l'âme? Elle pèche, elle est dans les angoisses, elle cherche la vérité, elle a besoin d'un libérateur. Dire que l'âme est de la substance de Dieu, c'est dire que Dieu erre, que Dieu se trompe, que Dieu se corrompt »(1).

Cette erreur du manichéisme paraît tellement impie à saint *Augustin*, qu'il ne s'arrête pas à la combattre. C'était cependant là la source de l'hérésie; c'est parce que les manichéens avaient une fausse notion de Dieu, qu'ils se trompèrent sur la question de l'origine du mal qui préoccupe exclusivement le Père de l'Église. Si, comme le dit Manès, l'âme de l'homme est identique avec Dieu, ce n'est pas dans l'homme qu'on doit chercher la cause du mal, car ce serait la rapporter à Dieu même. Une autre conséquence de toute doctrine panthéistique, c'est que l'homme, n'ayant pas d'existence par lui-même, étant absorbé dans la substance divine, n'est plus libre. Chez les manichéens cette erreur se compliquait par l'admission d'un principe du mal coéternel à Dieu et se mêlant dans l'homme avec le principe divin. Il faut avouer toutefois que les manichéens ne se rendaient pas compte des erreurs qui découlaient de leur doctrine. Manès affirmait le libre arbitre(2), il refusait seulement d'y voir l'origine du mal. Ces affirmations ne trompèrent pas les Pères de l'Église; ils sont unanimes à reprocher aux manichéens que dans leur système il n'y a pas de liberté, pas de péché, pas de justice(3). Placé sur ce terrain, saint *Augustin* fut conduit à prendre en main la cause du libre arbitre.

Augustin fait appel à la conscience pour établir le principe de la liberté de la volonté. Il ne lui est pas difficile de montrer pour-

(1) *Augustin.*, c. Fortunat, §§ 11, 12.

(2) *Manes*, ap. *Augustin.*, De actis cum Felice, II, 5. — *Beausobre*, Histoire du manichéisme, T. II, p. 440.

(3) *Beausobre*, T. II, p. 448.

quoi Dieu nous a créés libres : « Il a voulu que l'homme fût bon; or, s'il l'était par nécessité, il n'en aurait aucun mérite; il a donc dû lui donner le libre arbitre »(1). C'est parce que l'homme est un être libre, qu'il peut faire le mal comme il peut faire le bien; pas de péché sans liberté(2). Le péché étant une violation volontaire et libre de l'ordre divin, mérite une peine. Ce sont le péché et la peine, suite du péché, qui constituent l'essence du mal. Qu'est-ce donc que le mal? Ce n'est pas un principe, une substance existant par elle-même; c'est un vice qui s'attache au bien, qui le diminue ou le corrompt. Le mal étant contre la nature, ne peut pas être la nature. *Augustin* n'hésite pas à appliquer sa doctrine à l'homme : il est bon par nature, car il dépend de lui de vivre dans le bien, s'il veut(3).

Le principe du libre arbitre, même entendu dans le sens le plus large, ne suffit pas pour ruiner le manichéisme. Reste toujours le problème redoutable du mal qui frappe l'homme sans qu'on puisse l'imputer à l'abus qu'il fait de sa liberté dans cette vie. « D'où viennent, disent les manichéens, les maux innombrables qui naissent avec nous? Les uns ont un corps difforme et monstrueux, les autres une intelligence obtuse; ceux-ci sont portés à la colère, ceux-là à la volupté. Le libre arbitre explique-t-il les vices innés de notre organisation physique et morale? »(4) Sur ce terrain, les manichéens semblaient triompher. Mais *Augustin* avait, au point de vue du christianisme, une réponse péremptoire à leurs raisonnements, le péché originel. C'est une des raisons pour lesquelles il maintint énergiquement ce dogme terrible. La croyance de la chute d'Adam fait sa force contre les manichéens : « Vous demandez, leur dit-il, pourquoi l'homme souffre dès sa naissance, pourquoi il est malheureux avant d'être coupable? C'est le péché

(1) *Augustin.*, De diversis Quaestion. LXXXIII, Qu. 2; c. Fortunat. § 14.

(2) *Augustin.*, De duab. animab. c. Manich. § 15 : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. »

(3) *Augustin.*, De lib. arbit. II, 2 : « Homo, in quantum homo est, aliquid bonum est; quia recte vivere, quum vult, potest. »

(4) *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. VI, 9.

originel qui, en viciant la nature humaine, a voué les hommes à la douleur et à la misère »(1).

Augustin semble faire une large part à la liberté dans sa lutte avec le manichéisme; mais il y a au fond de sa polémique un dogme qui affaiblit le libre arbitre au point de l'absorber. Le mot de grâce est à peine prononcé, c'est la volonté humaine qui paraît dominer. En réalité, c'est moins avec le principe de la liberté qu'avec la croyance du péché originel que le Père latin combat et renverse le manichéisme. Or, le péché originel ne laisse subsister le libre arbitre que dans Adam, avant sa chute. Depuis la chute, la nature humaine est tellement corrompue, qu'elle n'est plus capable que de faire le mal : c'est Dieu qui, par sa grâce, opère le bien et sauve un petit nombre d'élus de la masse des réprouvés. Ce côté de la doctrine d'*Augustin*, qui reste à l'ombre dans sa lutte avec le manichéisme, va se produire avec éclat dans la controverse avec *Pélage*.

SECTION III. — LE PÉLAGIANISME ET SAINT AUGUSTIN. LA GRACE.

§ I. *Doctrine de Pélage.*

La philosophie ancienne exaltait la puissance de l'homme; les stoïciens allaient jusqu'à en faire l'égal de Dieu : d'après eux, le sage, exempt de passions, surpassait en perfection les divinités de l'Olympe. C'était l'exagération d'un sentiment général; les anciens croyaient que la vertu venait de l'homme et non de Dieu : « Qui a jamais rendu grâces aux dieux, dit *Cicéron*, de ce qu'il était homme de bien? On remercie Jupiter des richesses qu'on reçoit de lui, de l'honneur et de la santé qu'il nous donne, non pas de ce qu'il nous fait justes, sages et tempérants »(2). Le christianisme avait pour mission de ramener vers Dieu les hommes égarés

(1) *Augustin.*, c. Julian. VI, § 67.
(2) *Cicer.*, De Natura deorum. Cf. *Id.*, De Senectute, c. 2.

dans leur orgueil. Cependant la prédication de l'humilité devait rencontrer une vive résistance au sein d'une société nourrie de l'esprit antique. Les Pères grecs conservent des traces du génie de la Grèce; ils prêchent l'humilité, mais ils n'abandonnent pas la cause de la liberté. Le péché originel ne les effraie pas : « Il suffit de vouloir, dit *Chrysostome*, et ni la mort, ni le démon ne pourront nous nuire »(1).

Pélage, bien que né en Angleterre, se rattache par son développement intellectuel à l'église orientale. Dans ses discussions sur la liberté et la grâce, il s'appuie sur les Pères grecs; aussi trouva-t-il des juges indulgents et même des défenseurs en Orient. *Pélage* se préoccupait moins du dogme que de la pratique des mœurs : *Augustin* parle de ses exhortations ardentes à une bonne vie(2). Le moine breton revendiquait la liberté, pour que les chrétiens ne reculassent devant aucun effort, quand il s'agit d'atteindre la perfection. Il ne manquait pas de fidèles qui cherchaient une excuse à leurs vices dans l'impuissance de la nature humaine. *Pélage* tonnait contre cette mollesse; il montrait que l'homme a en lui la puissance nécessaire pour se perfectionner; il pensait que plus l'homme aurait de confiance en ses forces, plus il ferait de progrès dans la voie du bien. C'est dans le même esprit qu'il célébrait la vertu des gentils : si, sans avoir connu Jésus-Christ, ils se sont élevés aussi haut, que ne pourront pas faire les disciples de Christ? (3)

De ce point de vue, *Pélage* se refuse à admettre que la nature humaine ait été tellement viciée par le péché originel, qu'elle ne soit plus capable de bien. Il craint qu'une pareille doctrine ne favorise le relâchement moral, et ne serve de prétexte et d'excuse à tous les vices. Cette croyance lui paraît d'ailleurs incompatible avec la justice divine. Dieu nous remet nos propres péchés; comment nous imputerait-il ceux d'autrui? *Pélage* dit que la nature

(1) *Chrysostom.*, Homil. X, § 1, in Epist. ad Rom.

(2) *Augustin.*, De gestis Pelagii, § 50.

(3) *Pelag.*, Epist. ad Demetriad. (dans les Œuvres de saint *Jérôme*, T. V), c. 3.

2. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 2, p. 1087.

humaine est pure de tout vice, qu'elle est sainte[1]. L'homme, en naissant, est dans l'état où Adam se trouvait avant d'avoir péché; il n'est porté irrésistiblement ni au mal ni au bien, mais il est capable de l'un et de l'autre, en vertu de sa liberté; c'est donc par sa volonté seule qu'il fait le bien ou le mal. De là cette maxime qui est comme le contre-pied du péché originel : le péché n'est pas le fruit de la nature, mais le produit de la volonté. Le combat que nous sentons en nous entre la concupiscence de la chair et le désir du bien, n'est pas la marque d'une nature corrompue par le péché originel; c'est l'effet de l'habitude du péché, qui nous infecte dès l'enfance et qui prend une telle force par le temps, qu'il semble faire partie de notre nature[2].

Le pélagianisme se résume dans cette maxime que l'homme peut se sauver s'il veut. Il ne lui faut pour faire son salut, aucun secours extraordinaire de Dieu; les forces dont le Créateur a doué toutes les créatures suffisent. Cette confiance dans la puissance de la nature allait presque chez les pélagiens jusqu'à la présomption des philosophes anciens : nous devons notre être à Dieu, disaient-ils, et notre justice à nous-mêmes[3]. La doctrine pélagienne faisant dépendre le salut de la volonté de l'homme, semble ne plus laisser de place à l'action divine. Cependant les pélagiens se défendaient avec chaleur contre saint *Augustin* qui les accusait sans cesse de nier la grâce. L'insistance des deux partis prouve qu'ils attachaient au même mot des idées essentiellement différentes. Les pélagiens voient la grâce dans la force dont Dieu nous a doués pour le bien; cette force réside dans le libre arbitre qui nous donne la possibilité de ne pas pécher. Ils aperçoivent encore la grâce dans la révélation par laquelle Dieu nous éclaire sur la voie que nous devons prendre pour mériter la vie éternelle[4]. Ainsi, la grâce des pélagiens nous

(1) *Augustin.*, De natura et grat., § 21 : « Natura humana omnino sine ullo vitio est. » — *Pelag.*, Epist. ad Demetr. c 4 : « Est in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas. »

(2) *Pelag.* Epist. ad Demetr. c. 8. — Cf. Julian. ap. *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. II, 48, sqq.

(3) « Deus me hominem fecit, justum ipse me facio. » *August.*, Serm. 290, § 7.

(4) *Augustin.*, De gestis Pelag., § 22; De Spiritu et Littera, § 4.

montre ce que nous devons faire, et en vertu de notre nature, nous en avons la puissance. Telle n'est pas la grâce qu'*Augustin* exalte comme l'unique voie de salut. La grâce véritable, c'est cette inspiration intérieure par laquelle l'Esprit Saint se répand en nous pour nous échauffer et nous communiquer sa charité; elle fait que nous aimons ce qui nous est enseigné par Dieu et que nous faisons ce qu'il nous ordonne(1). Pressés par leur adversaire, les pélagiens prétendaient qu'eux aussi reconnaissaient cette action divine; mais ils disaient qu'elle accompagne toujours la libre détermination de l'homme vers le bien. D'après le Père latin, la grâce est un bienfait gratuit de Dieu; d'après les pélagiens, elle est due au mérite, c'est une récompense et presque l'acquittement d'une dette; l'homme juste devient le créancier de Dieu. Les pélagiens avaient une si haute idée de la liberté, qu'ils préféraient pour ainsi dire mettre Dieu dans la dépendance de l'homme, que de faire dépendre l'homme de la volonté de Dieu. A cette orgueilleuse exaltation de l'humanité, saint *Augustin* opposa la théorie de l'humilité la plus absolue, la doctrine de la grâce.

§ II. *Doctrine d'Augustin.*

LE PÉCHÉ ORIGINEL. LA GRACE. LA PRÉDESTINATION.

Le péché originel, nié par *Pélage*, est le point de départ d'*Augustin*. Il représente la faute du premier homme sous les plus sombres couleurs. Elle était si énorme que la nature humaine en fut viciée, et que la concupiscence de la chair et la nécessité de la mort devinrent la loi d'Adam et de sa postérité(2). Comment le genre humain a-t-il pu être justement puni pour le péché d'un seul homme? C'est que le genre humain était en germe dans Adam; il

(1) *Augustin.*, De gratia Christi, § 13, sq.

(2) *Augustin.*, De Civ. Dei, XIV, 1 : « A primis hominibus commissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo mutaretur natura humana etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. »

était renfermé en lui, il a péché avec lui (1). Le Père de l'Église ne recule devant aucune conséquence de cette terrible solidarité. L'espèce humaine, altérée, corrompue, est devenue une masse de boue et de péché (2), en proie au démon (3). Imbue de concupiscence, elle n'est plus capable que de mal (4) : « Cherchez ce que l'homme a en propre, vous trouverez le péché. Cherchez ce que l'homme a en propre, vous trouverez le mensonge » (5). Quel serait le juste sort de l'humanité, ainsi viciée dans ses entrailles? La damnation éternelle. « Pas un homme ne serait sauvé, qu'on ne pourrait accuser la justice de Dieu, car tous nous avons mérité la mort en Adam. » Si quelques-uns sont libérés de la peine que tous méritent, c'est par un pur effet de la grâce de Dieu; ce sont des vases de miséricorde, mais rien n'est dû à leurs mérites (6).

La grâce est gratuite de son essence; elle ne serait plus une grâce, si elle était accordée au mérite. On ne conçoit pas même comment elle serait une récompense du bien fait par l'homme, puisque, avant d'avoir reçu la grâce, il n'est capable d'aucun bien. Dans cet état qui se rapproche de la condition des brutes, sa volonté a perdu la capacité de se diriger vers le bien, il est serf du péché; la grâce seule l'affranchit de cette honteuse servitude. S'il doit la liberté à Dieu, peut-il s'en prévaloir comme d'un mérite? (7) Invoquera-t-il ses bonnes œuvres? Dieu opère en nous et le vouloir

(1) *Augustin.*, De Correpl. et Grat. 28 : « Justum judicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, *quae in illo adhuc posita, tota cum illo peccaverat*, damnaretur. » — De Peccat. merit. III, 14 : « In Adam omnes peccaverunt, quando in ejus natura insita illa vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. »

(2) *Augustin.*, De divers. Quaest. LXXXIII, Qu. 68, 3 : « Una massa luti facti sumus, quod est massa peccati. »

(3) C'est pour cette raison qu'on *exorcise* les enfants avant le baptême (*August.*, De Nupt. et Concup. I, § 22 : « In veritate, non in falsitate, potestas diabolica exorcisatur in parvulis »).

(4) *Augustin.*, De spiritu et littera, § 5 : « Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet. »

(5) *Augustin.*, Serm. 32, § 16.

(6) *Augustin.*, De natura et gratia, § 5 : « Universa massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur. »

(7) *Augustin.*, Retract. I, 23, 2; De Trinit. XII, 16; Enchirid. ad Laur. 9.

qui les inspire et la puissance qui les accomplit[1]; c'est lui qui nous fait bons, pour que nous fassions le bien[2]. « Otez le péché, et tout ce qui restera à l'homme lui vient de Dieu »[3]. Dieu peut récompenser celui qui use bien de la grâce, mais cette récompense est une grâce nouvelle, et non une dette que Dieu acquitte. La persévérance dans le bien et le salut final sont encore une grâce[4].

Les hommes méritant tous la mort en Adam, la grâce qui les sauve étant gratuite, on se demande avec anxiété, si cette grâce est un bienfait général, ou si elle est le privilége de quelques élus. Dans la doctrine d'*Augustin*, la réponse ne saurait être douteuse; elle est désespérante pour l'immense majorité des hommes. Dieu a élu parmi eux un petit nombre de saints; les motifs de cette élection sont un mystère, les voies par lesquelles il les appelle sont tout aussi mystérieuses. Dieu leur donne la foi, l'amour, la persévérance ; s'ils s'écartent du chemin du salut, il les y ramène, ou il les enlève de ce monde pour les soustraire par la mort aux périls de la vie. La liberté humaine disparaît dans l'action toute-puissante de Dieu. Il a choisi ses vases de miséricorde avant la création du monde; ils sont appelés, justifiés, glorifiés avant de naître; ils ne peuvent pas périr; Dieu les sauve malgré eux, la grâce est irrésistible. « *Les élus sont prédestinés au salut* »[5].

Que deviennent ceux qui ne sont pas prédestinés au salut? La conséquence logique du péché originel, de la grâce limitée à un petit nombre d'élus, est que le reste des hommes sont prédestinés à la damnation. Cependant *Augustin* recule devant cette affreuse réponse. Il prend, en général, la prédestination en bonne part : c'est l'élection par la grâce. Ceux qui ne profitent pas de ce bienfait restent dans la masse qui a péché en Adam et mérité la mort

(1) *Augustin.*, De dono perseverantiae, § 33 : « Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari pro bona voluntate. »

(2) *Augustin.*, De Correpl. et grat., § 3 : « Ipse ergo bonos fecit, ut bona faciant. »

(3) *Augustin.*, Serm. 32, § 10.

(4) *Augustin.*, De Patient., § 17; De gratia et libero arbit. 20.

(5) *Augustin.*, De Correpl. et Grat., §§ 13, 23, 43, 38.

éternelle. Mais les principes ont une force irrésistible ; le mot fatal échappe à l'illustre Père : « Il y a deux mondes, l'un *prédestiné à la damnation*, l'autre, réconcilié et d'ennemi devenu ami[1]. La grâce prédestine les élus à la vie éternelle ; les autres sont justement *prédestinés au châtiment* »[2]. L'on a remarqué que saint *Augustin*, tout en admettant la prédestination à la *damnation*, ne dit pas qu'il y a prédestination au *mal*. Cela est vrai. La *damnation* est la peine du péché d'Adam, avec lequel l'humanité est solidaire; or, Adam ayant péché volontairement, il n'y a pas de prédestination au mal. Mais qui ne voit que la liberté qu'*Augustin* reconnaît aux hommes est une liberté imaginaire? Ils ont été libres en Adam; et à quoi leur sert cette liberté? Elle ne leur sert pas à faire leur salut, elle ne sert qu'à justifier leur damnation.

Entrons dans le détail de la doctrine augustinienne, pour en faire sentir toute l'horreur. Par le péché originel, nous sommes voués à la mort; nous ne pouvons échapper à la damnation que par la grâce dont Jésus-Christ est l'organe. De là cette croyance qui a eu un si funeste retentissement dans le monde chrétien : sans la foi en Jésus-Christ, et hors de l'Église qui en est dépositaire, il n'y a pas de salut. Ainsi ceux qui n'ont pas connu le Médiateur sont livrés au feu de l'enfer. Toute la gentilité se trouve exclue par cet arrêt de la vie éternelle. En vain, voudrions-nous sauver les sages de l'antiquité païenne, dont nous admirons les vertus : « Fabricius est voué à la mort aussi bien que Catilina. Les bonnes actions des gentils sont telles par rapport à Dieu, mais par rapport à eux ce sont des péchés; car ils n'ont pas la foi, et, sans la foi, tout est péché »[3]. Les pélagiens se révoltaient à la pensée que des hommes justes encourent la damnation éternelle. Le Père latin les confond avec son affreuse logique : « Vos Régulus, vos Fabius, vos Scipion, vos Camille, des hommes justes! Eux qui n'avaient pas la foi! Si la vertu sans la foi sauve, il faut dire que Jésus-Christ est mort

(1) *Augustin.*, Tractat. in Joann. 110, § 2; III, § 5.

(2) *Augustin.*, Enchirid. ad Lauram, §§ 25, 26. Cf. *Id.*, De anima et ejus origine, IV, 16.

(3) *Augustin.*, c. Julian. IV, 17, 32.

inutilement. » Les philosophes ne sont pas exceptés. *Augustin* se reproche d'avoir attribué la vertu à des hommes qui manquaient de foi. L'irrésistible dogme l'emporte sur l'âme douce et compatissante du saint évêque. Il va jusqu'à railler les partisans des anciens; il leur demande quel sera le séjour de ces grands hommes qui, après tout, n'ont vécu que pour la vaine gloire. Il faudra donc créer un ciel à part pour eux! (1)

La raison s'effraie de cet enivrement de logique, elle demande que l'ignorance soit du moins une excuse. *Augustin* répond que tous les hommes sont coupables par le fait seul du péché originel; leur ignorance est une peine de ce péché; loin d'être une cause légitime d'excuse, c'est une juste cause de damnation (2). Qu'importe donc que les anciens n'aient pu connaître Jésus-Christ? Ils sont nés coupables; la condition du salut leur manque, ils brûleront du feu éternel. Leur ignorance mitigera tout au plus leur peine : *peut-être*, dit *Augustin*, le feu dont ils brûleront sera-t-il moins violent (3).

Ainsi des nations entières sont exclues du royaume des cieux : elles ne connaissaient pas la grâce, dit saint *Prosper*, cet ardent disciple d'*Augustin*, *elles sont assises dans les ombres de la mort* (4). Une conséquence non moins affreuse du système augustinien, c'est que les enfants qui meurent avant d'être baptisés ne peuvent pas participer au salut (5). La pitié protesta contre cette condamnation par la bouche de *Pélage*; il croyait que les enfants non baptisés, s'ils n'entraient pas dans le royaume des cieux, jouiraient au moins de la vie éternelle; mais son sentiment fut condamné. *Augustin*, dans son imperturbable logique, demande aux pélagiens comment

(1) *Augustin.*, c. Julian. IV, 17, 26; Retract. I, 3, 2.

(2) *Augustin.*, Epist. 194, § 27.

(3) *Augustin.*, De grat. et lib. arbitrio, § 5 : « Sed fortasse ut minus ardeat. »

(4) « Sedet in tenebris mortis. » *Prosper*, De Ingratis, c. 13.

(5) *Augustin.*, De peccat. merit. et remiss. III, 7 : « Quoniam nihil agitur aliud, cum parvuli baptisantur, nisi ut incorporentur Ecclesiae, id est, Christi corpori membrisque socientur, manifestum est, eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere. »

celui qui est exclu du royaume des cieux pourra avoir part à la vie éternelle? (1).

Le dogme de l'éternité des peines ne s'introduisit pas sans difficulté dans la théologie chrétienne. *Origène* essaya de sauver toutes les créatures, même les anges déchus; son opinion prévalut longtemps dans l'église orientale. Quelques Pères moins audacieux, tout en excluant les démons, tentèrent de sauver les hommes. D'autres hypothèses furent mises en avant pour procurer le salut à tous les fidèles. *Augustin* s'arrête à peine à ces doctrines; il les réfute rapidement dans la *Cité de Dieu*. Il tient compte du sentiment de compassion qui les inspire, il les combat avec douceur; mais il reste inexorable, parce que la pitié pour des réprouvés lui semble une faiblesse (2). Tout ce que le Père latin croit pouvoir accorder à la justice et à l'humanité, c'est qu'il y aura quelque différence dans les peines suivant la gravité des fautes, peut-être quelque relâche dans les supplices (3). Encore cette dernière concession lui paraît trop grande; il la retire (4), et avec raison. La conséquence nécessaire du péché originel, de la grâce et de la prédestination, c'est la séparation absolue du royaume de la Lumière et du royaume des Ténèbres : le mal est éternel et infini comme le bien (5).

§ III. *Appréciation du pélagianisme et de la doctrine d'Augustin.*

N° 1. Le péché originel.

La nature humaine est pure et sainte, dit *Pélage*. Elle est viciée et coupable, dit *Augustin*. Nous n'acceptons ni l'une ni l'autre doctrine.

(1) *Augustin.*, De gestis Pelagii, § 23; Epistol. 157, § 11, sqq.

(2) *Augustin.*, De Civ. Dei, XXI, 17. sqq. ; *Ib.*, 24 : In perversum misericordes.

(3) *Augustin.*, Enchirid. ad Laur., § 29; De Civ. Dei XXI, 16.

(4) *Augustin.*, Enarr. in Psalm. 105, § 2 : « Alicujus vero mitigari eam cui est traditus poenam, vel quibusdam intervallis habere aliquam pausam, quis audacter dixerit quando quidem unam stillam dives ille non meruit? »

(5) *Augustin.*, Enchirid. ad Laur., § 29.

Le péché originel est la base de la théologie augustinienne. La vague croyance d'une chute a été formulée en dogme positif par saint *Paul*. C'est sur son autorité que le concile de Trente s'appuie pour établir ce point capital de la doctrine chrétienne : « *Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort.* » C'est aussi sur ce dogme que l'apôtre des gentils bâtit l'édifice du christianisme. La corruption de l'homme demandait un Réparateur; Dieu l'envoya à l'humanité en la personne de son Fils. L'incarnation et le péché originel sont unis d'un lien indissoluble; les deux dogmes n'en forment pour ainsi dire qu'un, et ils servent de base à toute la théologie.

Augustin fonda sur cette même croyance sa théorie de la nature de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Il s'y attacha fortement dans sa lutte avec le manichéisme et avec le pélagianisme : c'est avec cette arme qu'il battit en brèche les deux hérésies. L'on cherche vainement dans ses ouvrages une raison du péché originel, on n'en trouve d'autre que l'autorité de l'Écriture Sainte et surtout celle de saint *Paul*. Demandez aux théologiens catholiques, comment le crime d'un seul homme a pu infecter sa race, ils vous répondront : « Dieu est juste, et nous sommes punis; voilà tout ce qu'il est indispensable que nous sachions, le reste n'est pour nous que de *pure curiosité* » (1). Mais cette vaine curiosité, réprouvée par l'Église, n'est rien moins que le besoin irrésistible d'une conception vraie de la nature de l'homme et du lien qui l'attache au Créateur; la théologie ne peut reculer devant ce problème fondamental sans abdiquer.

Le péché d'Adam a-t-il pu vicier la nature humaine dans son essence, au point que toute l'humanité en soit infectée et corrompue? Les pélagiens se révoltaient contre cette croyance; ils disaient que même l'individu qui pèche conserve après le péché l'intégrité de sa nature, que sa liberté reste intacte. Il a suffi au premier homme de se repentir pour effacer sa faute; comment donc aurait-il transmis le péché à ses descendants? Admettre que la nature est altérée par le péché originel, que l'homme n'est plus

(1) *Rohrbacher*, Histoire de l'Église catholique, T. I.

capable que de mal, qu'il lui faut le secours de la grâce divine pour désirer et faire le bien, c'est professer l'hérésie manichéenne. Qu'importe que le mal ne soit pas coéternel à Dieu, si la dualité des substances reparaît sous la forme du péché originel? La seule différence qui sépare cette doctrine du manichéisme, c'est que la nature humaine était pure avant la chute; mais cette pureté est le privilége de deux personnes; par leur faute elle se change en corruption, et la corruption entraîne la damnation de l'immense majorité des hommes. Voilà bien l'éternité du mal[1].

Les pélagiens se plaisaient à accuser leur redoutable adversaire de manichéisme. En réalité, *Augustin* était resté manichéen de sentiment, tout en rejetant les dogmes de Manès. Toutefois la critique que les pélagiens font du péché originel, ne pénètre pas au fond de la difficulté. *Augustin* montre une connaissance plus profonde de la nature humaine, lorsqu'il soutient contre *Pélage*, que le péché une fois entré dans l'âme, y laisse des traces funestes, qu'il altère le sentiment et corrompt l'intelligence. Mais le dogme du péché originel va plus loin; ce que nous admettons pour l'*individu* qui a péché, le Père de l'Église l'étend à toute la *race* du premier homme. C'est cette funeste solidarité du genre humain en Adam qui constitue l'erreur fondamentale du dogme. Les hommes sont solidaires en ce sens qu'ils sont un en Dieu; cela n'empêche pas qu'ils ne soient des êtres individuels; chacun d'eux ne répond que de ses actions, chacun a sa mission; cette liberté et cette vocation de l'individu s'harmonisent, dans les plans de la Providence, avec la destinée générale de l'humanité. A ces conditions il y a une base pour la moralité; il n'y en a plus, si tous les membres du genre humain sont confondus en une masse qui ne laisse aucune indépendance, aucune liberté à l'individu. La solidarité du péché, qui détruit l'individualité humaine et par suite la moralité, est également inconciliable avec l'idée de la justice divine. On comprend que l'homme encoure la disgrâce de Dieu par le péché; on ne comprend pas que la faute d'un seul soit imputée à toute sa race. Le sentiment de justice que Dieu a mis dans nos âmes se révolte

(1) *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. I, 96, 97; III, 154.

contre cette solidarité. Puisque l'homme a une existence individuelle, distincte de celle de l'humanité, il doit y avoir pour chacun de nous une sphère dans laquelle nous puissions nous développer librement, sauf à répondre de nos actes. Il y a encore au fond du péché originel une autre croyance que la conscience humaine repousse avec force. Si le péché du premier homme a voué à la mort toute sa postérité, il faut une grâce spéciale de Dieu pour sauver quelques élus dans cette masse de damnés. Ainsi, après avoir pris pour point de départ la solidarité des hommes, on aboutit à cet affreux résultat, que le genre humain est partagé pour l'éternité en un petit nombre de saints et une masse de réprouvés ! Nous acceptons la solidarité, mais nous l'entendons comme *Origène :* les hommes sont un en Dieu, donc leur fin est la même, et ils seront tous sauvés (1).

Ainsi le dogme du péché originel est en opposition avec la notion que nous avons de Dieu et de la nature de l'homme. Nous ne craindrons donc pas de nous joindre aux pélagiens, pour flétrir cette croyance comme une injure au Créateur (2). Est-ce à dire que la doctrine pélagienne sur la nature de l'homme soit vraie? Du point de vue chrétien, le pélagianisme est une inconséquence. Si l'on admet la Révélation, il faut reconnaître qu'elle était nécessaire, et elle n'est nécessaire que si la nature humaine, corrompue dans son essence, a besoin d'un Réparateur divin. Du point de vue philosophique, le pélagianisme est une doctrine fausse et incomplète. Il considère l'homme à sa naissance comme un être saint et pur, il attribue le mal au mauvais usage de la liberté dans la vie présente. Mais il ne tient aucun compte des dispositions au mal, des mauvaises passions dont l'enfant apporte le germe en naissant; il ne tient aucun compte des circonstances plus ou moins défavorables dans lesquelles la naissance place l'homme et qui déterminent tout

(1) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie nouvelle*, au mot *saint Paul* (T. VII, p. 339, 340).

(2) *Coelestii* Symbol. fragm. I : « Hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem, *ad creatoris injuriam*, malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam. »

son avenir; il ne tient aucun compte des causes qui limitent et qui altèrent plus ou moins la liberté de l'homme. *Augustin* somme les pélagiens de concilier ces maux et ces douleurs avec l'existence d'un Dieu juste et tout-puissant. Les pélagiens n'avaient rien à répondre.

Le problème du mal qui frappe les hommes sans qu'on puisse l'expliquer par l'existence actuelle, a été le tourment de la vie d'*Augustin*. Il se demande avec anxiété, « pourquoi les enfants ont des maladies, pourquoi ils sont torturés par la douleur, tourmentés par la faim et la soif, privés de leurs sens et de leurs membres, pourquoi il leur arrive même d'être en proie à des esprits immondes; s'il voulait énumérer toutes leurs souffrances, dit-il, le temps lui ferait défaut plutôt que leurs misères. » *Augustin* se pose cette redoutable question : comment les enfants peuvent-ils souffrir sans avoir démérité? Le grand théologien avoue ses angoisses et la défaillance de sa raison. Il ne sait trop quoi répondre.(1). La diversité des facultés morales et intellectuelles avec lesquelles les hommes entrent dans la vie, lui cause la même perplexité : « Pourquoi l'un est-il doué d'un génie supérieur, tandis que l'autre, par la faiblesse de son intelligence, semble tenir de l'animal déraisonnable plutôt que de l'homme? Pourquoi l'un a-t-il des dispositions à la colère, à la concupiscence, à l'orgueil, et l'autre à l'humilité, à la douceur, à la chasteté? » Si les hommes sont dans un état parfait d'innocence lors de leur naissance, il faut accuser la justice de Dieu(2). *Augustin* ne trouve qu'une seule explication de toutes les misères qui commencent par les pleurs des nouveau-nés et ne finissent qu'avec les derniers gémissements de la décrépitude : le péché originel. L'enfant ne naît pas innocent, il est coupable de la faute de ceux qui, en péchant, ont soumis toute l'humanité à la peine du péché(3).

(1) *Augustin.*, Epist. 166, § 16 : « Cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio... »

(2) *Augustin.*, Epist. 166, § 17; Op. Imperf. c. Julian. I, 49.

(3) *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. I, 25 . « Nullo modo sub cura omnipotentis et justi eadem tam magna miseria naturae irrogaretur humanae, nisi in

Est-il vrai que l'hypothèse du péché originel sauve la justice de Dieu? Nous doutons que cette solution du problème qui a tant tourmenté *Augustin*, ait donné une entière satisfaction à sa haute raison, car elle conduit à des conséquences qui épouvantent. Le baptême efface la tache du péché originel par la grâce de Jésus-Christ. De deux enfants nés ensemble des mêmes parents, l'un meurt avant qu'on ait pu lui conférer le sacrement de la renaissance, il encourt la mort éternelle; l'autre meurt après le baptême, il entre dans le royaume des cieux. Un accident donne donc le salut ou la mort! En vain le Père de l'Église fait-il taire sa conscience, en courbant la tête devant les insondables desseins de Dieu(1); il est entraîné malgré lui à chercher la raison du mystère. Il s'égare dans sa logique jusqu'à dire que les enfants ont péché *volontairement*, puisqu'ils étaient en germe en Adam, dont la faute était volontaire(2). Le grand docteur finit par s'enivrer de ses raisonnements; les horribles conséquences auxquelles conduit le péché originel, dans son application aux enfants, deviennent pour lui la preuve la plus certaine du péché originel(3). Ainsi, c'est à raison du péché originel que les enfants sont damnés, et c'est leur damnation qui prouve le péché originel!

Les pélagiens s'indignaient à bon droit contre une pareille doctrine; ils demandaient à *Augustin*, comment il osait imputer à un Dieu d'amour une justice digne de l'ennemi du genre humain. Les théologiens catholiques se sont eux-mêmes effrayés des supplices qui attendent des êtres auxquels le langage universel a donné le nom d'innocents. Déjà au moyen-âge les scolastiques essayèrent de mettre la théologie en harmonie avec l'humanité. Se prévalant de la concession faite par *Augustin* à ses adversaires, que la peine

duobus hominibus tota de paradisi felicitate in hanc infelicitatem peccati merito pelleretur. »

(1) *Augustin.*, De peccator. merit. I, 29, 30.

(2) *Augustin.*, Retractat. I, 13, 5 : « Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis *non absurde vocatur etiam voluntarium*, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium. »

(3) *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. V, 64; Epist. 186, 30.

des enfants non baptisés serait de toutes les peines la plus douce, saint *Thomas* conclut qu'elle sera plus douce que celle d'un péché véniel(1). On assigna aux enfants non baptisés un limbe où ils ne souffriront pas, mais où ils seront punis par la privation de la vision béatifique. Un cardinal alla jusqu'à préférer l'état de ces enfants, qui est celui de l'innocence, à la béatitude d'un pécheur sauvé(2). Inconséquence sublime! Mais la logique est impitoyable. Il n'y a pas de milieu, dit *Augustin*, entre *la vie* et *la mort;* les enfants non baptisés ne peuvent pas participer à la vie, ils sont donc condamnés à la mort(3); ils sont sous puissance de Satan, leur damnation est éternelle(4). Un général des Augustins développa cette théorie dans toute sa rigueur; le sentiment humain révolté le flétrit du nom horrible de *bourreau des enfants*.

Cette flétrissure ne s'adresse pas seulement à un homme, elle remonte au catholicisme. Les défenseurs modernes de l'Église l'ont si bien senti, qu'ils ont essayé de transformer la doctrine du péché originel. A entendre *Lacordaire*, nous n'avons point péché en Adam; le péché ne nous a pas été transmis, il ne nous est pas imputable. Il va jusqu'à taxer l'opinion contraire de *démence* et d'*hérésie*(5). Cependant cette doctrine *insensée* et *hérétique* est celle de saint *Augustin!* Et la croyance du Père latin est partagée par un pape(6)! S'il s'est trompé, l'Église s'est trompée avec lui. Que devient alors son infaillibilité? Mais ne seraient-ce pas les docteurs modernes qui se trompent ou qui veulent tromper? *Lacordaire* exalte la bénignité de la théologie catholique pour les enfants qui

(1) Elle consiste uniquement, dit-il, dans la privation et non dans la souffrance; les enfants ne voient pas Dieu, mais ils ne souffrent pas à raison de cette privation (*Thomas*, Op. T. VIII, Qu. 5, de poena peccati orig., art. 5).

(2) *Leibniz*, Théodicée, Ie Partie, nos 92 et suiv.

(3) *Augustin.*, De peccat. orig., §§ 19, 22; Cf. De peccator. merit. I, § 15 : « A salute ac vita aeterna facit alienos. »

(4) *Augustin.*, De Nupt. et Coucupisc. I, 22; De Praedestinat. Sanctor. § 24.

(5) Conférence 65.

(6) *Gelas.*, Pap. Ep. VII (*Mansi*, VIII, 26) : « Nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc sacramento salutari ad aeternam vitam posse perduci; *sine illa autem vita, in perpetua futurum morte non dubium est.* »

meurent sans baptême. Il n'oublie qu'une chose, c'est de répondre aux arguments d'*Augustin*. Nous dirons à l'éloquent défenseur du christianisme : « Ou le péché originel n'est rien, ou il mérite une peine; s'il mérite une peine, quelque douce qu'elle soit, vous infligez un mal à un être innocent. Imputer un pareil acte à Dieu, c'est, pour nous servir de votre expression, de la démence. » Concluons avec *Leibniz* : « Bien nous en prend que Dieu est plus philanthrope que les hommes »(1).

A l'époque où saint *Augustin* combattait le pélagianisme, deux systèmes se partageaient les esprits sur la question obscure de l'origine du mal inné à l'homme. Le manichéisme était inconciliable avec la doctrine chrétienne; sa théorie du mal était fausse. *Augustin* embrassa l'autre système, qui avait l'avantage de répondre aux attaques des hérétiques, bien qu'au fond il n'explique rien, puisque le péché originel reste un mystère. Il y a une troisième solution à ce redoutable problème, l'hypothèse de la préexistence des âmes. *Origène* a attaché son nom à cette croyance, mais les erreurs qu'il y mêla la déconsidérèrent, et précisément au Ve siècle, il se fit une violente réaction dans l'Église contre la doctrine du Père grec. *Augustin* y accorda peu d'attention. Il la repousse, parce qu'elle est contraire aux textes de l'Écriture : Saint *Paul*, dit-il, déclare positivement que les hommes n'ont fait ni bien ni mal avant leur naissance. Il lui répugne aussi d'admettre que les saints puissent encore pécher et recommencer une nouvelle vie de misères. Cette objection touche aux erreurs d'*Origène*, plutôt qu'au système. Quant au fond de la théorie, *Augustin* semble ne pas l'avoir comprise. Il met en regard deux hommes : l'un est doué d'un beau génie, de toutes les vertus, mais il naît dans des circonstances telles qu'il n'a pu connaître Jésus-Christ, il ne jouira pas de la vie éternelle : l'autre est idiot, mais il embrasse le christianisme, il sera sauvé. Cependant, dit le Père latin, d'après la doctrine de la préexistence, il faudrait décider que le premier a été récompensé pour les mérites de sa vie antérieure, et que le second a été puni! L'objection n'est pas solide. Du point de vue chrétien

(1) *Leibniz*, Essais sur l'entendement humain, Liv. IV, ch. 18.

on pourrait répondre : c'est celui qui en apparence est puni, à raison de son idiotisme, qui est réellement récompensé pour sa vie antérieure ; c'est l'autre qui est puni. Du point de vue philosophique on dira : l'homme que vous supposez doué non-seulement de génie mais de vertus, sera sauvé, bien qu'il n'ait pas connu Jésus-Christ(1).

L'hypothèse d'*Origène* a été reprise par la philosophie ; nous croyons qu'elle prévaudra dans la théologie de l'avenir sur le dogme du péché originel. Nous acceptons le principe posé par *Augustin :* tout mal est un péché ou la peine d'un péché(2). Qu'est-ce donc que le mal inné à l'homme? On le nierait en vain, et sur ce point encore le grand docteur a raison : l'enfant ne naît pas dans un état de sainteté, il y a en lui de mauvais penchants qui varient de caractère et d'intensité d'un individu à l'autre. Ce serait une supposition impie de dire que tel est l'état naturel de notre espèce ; car ces vices innés sont un mal, il faut donc qu'ils soient ou un péché ou la peine d'un péché. La conscience humaine se refuse à admettre qu'une faute commise par le premier homme ait infecté la nature ; dès lors il ne reste d'autre solution que d'attribuer ces inclinations mauvaises à l'abus de la liberté dans une vie antérieure. Les misères et les inégalités de la vie actuelle conduisent à la même croyance. On a nié les vices innés ; on n'a pas encore essayé de nier les souffrances inégales des hommes. S'ils n'ont pas vécu avant d'entrer dans cette vie, il faut accuser la justice de Dieu, ou admettre le péché originel. Mais le péché originel ne donne pas même une explication satisfaisante de l'inégalité qui préside à la distribution des biens et des maux. En effet, si nous sommes tous coupables par notre solidarité en Adam, notre sort à tous devrait être le même, car notre faute est la même. Disons donc avec *Origène* que nous sommes réellement coupables dès notre naissance, mais que chacun l'étant différemment, les peines doivent être différentes.

En disant que l'homme naît coupable, nous ne prétendons pas,

(1) *Augustin.*, Epist. 166, § 27 ; De peccator. merit. I, 31, 32.

(2) *Augustin.*, De Genesi ad litter., § 3 : « Omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati. »

comme le fait *Origène*, que son existence terrestre soit une chute, une dégradation de la nature angélique. L'homme à sa création était innocent; il n'était pas parfait, mais perfectible. Sa première désobéissance a été son éveil à la liberté, le péché a été le point de départ du progrès. Mais le péché demande une expiation. Nous la subissons dans nos vies successives, en même temps que nous avançons dans la voie de notre développement intellectuel et moral, but de notre existence. Car la peine ne saurait avoir d'autre objet dans les mains de Dieu, que l'amendement du coupable (1).

N° 2. La liberté et la grâce.

Le dix-neuvième siècle comprend la liberté mieux que la grâce. Notre état social procède d'une insurrection contre le droit divin, notre philosophie a son principe dans une révolte contre l'autorité religieuse. Loin de nous de contester la liberté; mais le libre arbitre suffit-il à l'homme pour faire son salut? suffit-il à l'humanité pour remplir sa mission? Les conséquences auxquelles aboutit le pélagianisme donnent la solution de ce problème, l'un des plus importants de la philosophie, puisqu'il s'agit de déterminer les rapports entre l'homme et Dieu.

Le pouvoir vient de Dieu, dit *Pélage*, le vouloir vient de l'homme. En créant l'homme, Dieu l'a doué des facultés nécessaires pour faire le bien. L'homme a donc la possibilité de faire son salut, voilà le don divin; le bon ou le mauvais usage de ses facultés, voilà le fait de l'homme. Ainsi tout homme a par sa nature, en vertu de la création, les moyens d'arriver à la béatitude; il ne lui faut pas une inspiration particulière pour qu'il désire le bien, pour qu'il l'aime et qu'il le fasse (2). Quelle est la conséquence de cette doctrine? Si l'homme n'est pas éclairé et échauffé par une grâce actuelle, intérieure, il n'y a plus de lien entre les âmes et Dieu; il n'y a d'autre

(1) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VII, p. 341, 349.

(2) *Augustin* reproche sans cesse aux pélagiens que dans leur doctrine, la grâce n'est pas nécessaire pour chaque acte de notre existence, « *non ad singulos actus dari.* »

lation entre Dieu et l'homme que la création première. C'est dée de l'antiquité païenne; elle aboutit à annuler Dieu, une fois monde créé. Et qu'est-ce qu'un Dieu oisif, inutile? Une manière athéisme.

Cette fausse conception est l'erreur fondamentale du pélagiasme. Non, la création n'est pas un acte unique, isolé; le Créateur abandonne pas sa créature, dès qu'elle est sortie de ses mains; la tient attachée à lui, comme par un prolongement de la créa-on. La création est permanente; sans cette intervention continue Dieu, les créatures n'auraient plus de principe de vie, elles riraient(1). L'homme a besoin pour vivre de l'action incessante Dieu, comme il faut à la terre l'action incessante du soleil pour re éclairée et vivifiée(2). C'est cette intervention continue de Dieu e le christianisme appelle l'action du Saint-Esprit, la grâce; elle lume en nous l'amour du souverain bien qui est Dieu, elle nous flamme du désir de participer à la vraie Lumière. La grâce est nspiration cachée par laquelle Dieu entretient dans le cœur de omme un foyer de charité(3). En rejetant cette grâce intérieure immanente, les pélagiens brisent le lien qui attache l'homme à Dieu; ils détruisent le christianisme, et même toute religion. *ugustin* leur reproche avec raison que, s'ils veulent être consé-ents, ils ne doivent pas rapporter leur salut à Dieu, mais à eux-êmes; que partant ils ne peuvent pas aimer Dieu; que la prière, t élan de l'âme pour implorer la grâce de son Créateur, devient utile; qu'ils sont eux-mêmes l'objet de leur amour et de leur lte(4). On a accusé le Père de l'Église d'exagérer les erreurs de s adversaires; lui-même dit que les pélagiens n'osaient pas en-

(1) *Augustin.*, De Genesi ad Litter. V, § 40 : « Credamus, usque nunc operari um, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant. »

(2) *Augustin.*, De Genesi ad Litter. VIII, § 26 : « Sicut aer praesente lumine n factus est lucidus, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam sente lumine lucidus maneret; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, sente autem continuo tenebratur... Non ergo ita se debet homo ad Deum con-rtere, ut cum ab eo factus fuerit, justus abscedat, sed ita ut ab illo semper fiat. »

(3) *Augustin.*, De Gratia Christi, § 27 : « Gratia Dei, qua charitas Dei diffun-ur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. »

(4) *Augustin.*, Epist. 140, § 85; De peccator. merit. II, § 5.

seigner ouvertement que le chrétien n'a plus besoin de prier Dieu; mais n'était-ce pas une conséquence nécessaire de leur doctrine? Si nous avons la force nécessaire pour faire le bien, si Dieu n'intervient pas pour nous inspirer l'amour et la puissance, pourquoi nous adresserions-nous à lui pour obtenir ce qu'il ne doit pas nous donner, ce que nous avons en notre pouvoir? (1) Logiquement le pélagianisme conduit à l'isolement moral des stoïciens : l'homme, être libre, devant tout à lui-même, est à lui-même son Saint-Esprit, son Dieu (2).

Nous croyons avec saint *Augustin* que la création est permanente, que Dieu est en relation continue avec ses créatures. Les facultés dont Dieu a doué l'homme ne suffisent pas par elles-mêmes pour qu'il remplisse sa destinée; ce sont des organes qui, pour vivre et agir, ont besoin sans cesse du souffle vivifiant et inspirateur de Dieu. Nous croyons avec saint *Paul* et son profond interprète, que Dieu opère en nous et le pouvoir et le vouloir; que l'homme a besoin du concours de Dieu, non-seulement pour accomplir le bien, mais même pour le désirer. Nous croyons que cette action divine est incessante. Telle est la véritable théorie de la grâce, et la philosophie n'a rien à ajouter aux travaux du Père latin. Mais l'intervention du Créateur dans la vie des créatures ne constitue pas toute la doctrine augustinienne. La grâce se lie intimement au péché originel, et ce qu'il y a de faux dans ce dogme, vicie également la grâce, au point de compromettre la liberté.

Aux yeux d'*Augustin*, la grâce est surtout nécessaire à raison de la chute : c'est parce que la nature humaine est malade qu'elle a besoin d'un médecin (3). Le premier et le plus essentiel bienfait de la grâce, c'est de nous relever de la chute, de nous séparer de la masse corrompue, viciée par le péché d'Adam. Par l'effet de ce péché, la nature humaine n'est plus capable de bien, elle n'a de capacité que pour le mal; il lui faut le secours de la grâce pour

(1) *Augustin.*, Epist. 145, § 8; 175, § 4.

(2) *Jérôme* a déjà fait ce reproche aux pélagiens (Epist. ad Ctesiphont.).

(3) *Augustin.*, De natura et gratia, § 76 : « Humana natura vitiata est; gratia sanatur per medium Christum, quo non indigeret, si sana esset. » Cf. Op. Imperf. c. Julian. III, 151.

ui rendre la faculté de faire le bien. Que devient la liberté dans ette profonde dégénération? L'homme, après la chute, est libre, nais pour le mal; il n'est pas libre pour le bien, il a perdu cette iberté par le péché originel, il ne peut la recouvrer que par la grâce (1). Qu'est-ce au fond que cette liberté de faire le mal, sinon une servitude? (2) Aussi, saint *Augustin* a-t-il prononcé le mot fatal, depuis répété par Luther, de *serf arbitre* (3).

Les pélagiens accusaient leur adversaire de détruire le libre arbitre par sa théorie de la grâce. Il y avait, en effet, de ses partisans qui niaient la liberté; ils rapportaient à Dieu non-seulement leurs bonnes actions, mais même leurs péchés. *Augustin* se défendit vivement de la conséquence qu'on tirait de ses principes; il prétendit que la liberté et la grâce se concilient parfaitement. Voyons si l'illustre docteur réussit dans cette conciliation. Il admet le libre arbitre : « La liberté, dit-il, se révèle dans les livres sacrés aussi bien que la grâce. Pourquoi Dieu donnerait-il des commandements aux hommes, s'ils n'étaient pas libres de les suivre? N'est-il pas écrit qu'il rendra à chacun selon ses œuvres? S'il n'y a pas de liberté, comment pourra-t-il juger le monde? Loin d'anéantir la liberté, la grâce l'assure et la garantit. Sans la grâce, l'homme est l'esclave du péché; étant esclave, comment serait-il libre? En le délivrant de cette servitude, la grâce lui donne la vraie liberté. La volonté est d'autant plus libre qu'elle est plus saine; elle est d'autant plus saine, qu'elle est plus éclairée et inspirée par la grâce. C'est donc la grâce qui rend la volonté réellement libre. Ainsi, pour le salut de l'homme, il faut le concours de la grâce et du libre arbitre; la grâce pour faire désirer et aimer le bien, la volonté pour l'accomplir. Dieu est notre appui, dit le

(1) *Augustin.*, De Correpl. et grat., § 2 : « Liberum arbitrium et ad malum et d bonum faciendum confitendum est nos habere : sed in malo faciendo liber est uisque justitiae servusque peccati, in bono autem liber esse nullus potest, nisi uerit liberatus. »

(2) *Augustin.*, Enchirid. ad Laur., § 9 : « Ad peccandum liber est, qui peccati ervus est. »

(3) *Augastin.*, c. Julian. II, 23 : « Libero, vel potius *servo* propriae voluntatis *rbitrio.* »

Psalmiste; pourrait-il aider celui qui serait inerte comme une pierre? »

En apparence, la liberté est sauvée. Mais rappelons-nous, quelle est la condition de la nature humaine, par suite de la chute, et pourquoi la grâce lui est nécessaire. L'homme déchu conserve le libre arbitre; mais, soumis à Satan, sa volonté n'est efficace que pour le mal; elle est impuissante pour le bien, à moins que, par une grâce particulière de Dieu, elle n'ait été affranchie de la servitude du péché. Cette notion du libre arbitre n'est pas celle que la philosophie attache à la liberté. L'homme n'est réellement libre que s'il a la faculté de pécher et de s'abstenir du péché : telle était la définition des pélagiens (1). *Augustin* la rejette : ce serait, dit-il, refuser la liberté à Dieu, qui, certes, est dans l'impossibilité de pécher (2). Mais comment le grand théologien n'a-t-il pas vu qu'on ne peut assimiler la créature au Créateur? En déniant à l'homme la faculté de s'abstenir du mal, *Augustin* détruit la liberté dans son essence. La grâce la rétablit seulement pour le petit nombre des élus que Dieu relève de la chute; encore peut-on dire que l'effet irrésistible de l'action divine domine les saints plutôt qu'elle les éclaire (3).

Ainsi, saint *Augustin* échoue dans sa tentative de concilier la liberté et la grâce. Il a aperçu la vérité sur les rapports de la créature avec le Créateur; il a senti la nécessité d'harmoniser l'indépendance nécessaire à l'homme, avec l'action de Dieu. S'il a échoué, c'est qu'il était lié par le dogme du péché originel. Dans sa doctrine, la grâce devient un privilége pour un petit nombre d'élus; les saints seuls sont libres, le reste de l'espèce humaine est l'esclave de Satan. La philosophie considère la liberté et la grâce comme la règle universelle. Tous les hommes jouissent de la grâce qui consiste dans l'action incessante du Créateur, par laquelle il donne à ses créatures les lumières et les forces nécessaires pour

(1) *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. I, 78 : « Libertas arbitrii, in admittend peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. »

(2) *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. VI, 10.

(3) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 2, p. 11, 69, 1170.

l'accomplissement de leur destinée. Cette grâce est la même pour tous, car il ne saurait y avoir d'inégalité dans le lien qui attache les êtres créés à leur auteur commun; elle est gratuite, car Dieu la donne avant que l'homme ait pu mériter ou démériter; elle est suffisante, car avec elle tous seront sauvés. La liberté aussi est un bienfait général, mais ce serait une erreur de la considérer comme absolue. Puisque l'homme est libre, il peut faire le bien ou le mal; s'il fait le bien, il est récompensé; s'il fait le mal, il est puni. Ces conséquences du mérite et du démérite touchent à la grâce, mais ne doivent pas être confondues avec elle. Le bon ou le mauvais usage de la liberté n'empêche pas que Dieu n'accorde des grâces également abondantes à toutes ses créatures. Mais celui qui use mal de la grâce, se voit par cela même arrêté dans le développement de sa destinée; celui qui en use bien, voit s'ouvrir devant lui une carrière plus large, plus facile. Chacun est ainsi l'artisan de son avenir. En ce sens, le salut n'est pas un don de la grâce, c'est une récompense du mérite. Est-ce à dire que, pour avoir bien mérité, l'homme se doive considérer comme le créancier de Dieu? Exalterons-nous son orgueil? Non, car ce n'est que par Dieu qu'il vit, qu'il aime et qu'il agit; sa liberté serait impuissante sans la grâce. Ceux qui déméritent, seront-ils pour cela séparés de Dieu? Non, le lien entre le Créateur et la créature est indissoluble. Dieu punit, mais pour corriger; sa justice est une éducation progressive. Loin de prédestiner aucune de ses créatures à la damnation, il les prédestine toutes au salut.

N° 3. La prédestination.

Saint *Paul* dit que Dieu veut sauver tous les hommes (1). Ces paroles de l'apôtre ont beaucoup embarrassé *Augustin*. En vain il cherche à les concilier avec sa doctrine du péché originel et de la grâce; il est obligé de faire violence au texte de l'Écriture pour

(1) *Paul*, I Timoth. II, 4.

arriver à la conclusion, que peu d'hommes seront sauvés (1). Si peu d'hommes ont part à la vie éternelle, c'est que Dieu n'a voulu sauver qu'un petit nombre d'élus; s'il avait voulu les sauver tous, on ne peut douter sans impiété qu'il ne l'eût pu. Aussi le Père latin finit-il par nier la proposition de saint *Paul :* Dieu, dit-il, n'a pas voulu sauver tous les hommes(2). Telle est la terrible loi de la prédestination.

La prédestination a pris dans le langage une acception odieuse qui ne répond pas à la pensée d'*Augustin*. Il n'entend pas que, par un dessein aussi cruel qu'arbitraire, Dieu ait voué à la mort éternelle la plus grande partie des hommes. Mais par sa prescience, Dieu sait que toute l'espèce humaine méritera la damnation en Adam ; il sait quels seront les élus dans cette masse de corruption, quels seront les réprouvés. Même ainsi définie et limitée, la doctrine de la prédestination est une injure pour le Créateur. Il est vrai que Dieu ne destine personne à la mort, mais il relève de la chute, par une grâce purement gratuite, un petit nombre de saints, et il abandonne le reste des hommes à Satan. *Augustin* lui-même avoue qu'en apparence, il y a quelque chose de révoltant dans le dogme de la *grâce gratuite*, ainsi entendue : ce qui est un bienfait pour les uns, devient une malédiction pour les autres, et cependant les élus comme les damnés sont tous également indignes ! (3) Pour mettre cette doctrine sévère dans tout son jour, il se plaît à montrer des enfants nés des mêmes parents, jumeaux, tels qu'Esaü et Jacob. l'un est prédestiné au salut, l'autre reste sous le coup du péché originel(4). Pourquoi Dieu aime-t-il Jacob ? Pourquoi pour-

(1) *Augustin.*, Enchirid. ad Laur., § 24 : « Non omnes, sed *multo plures* non fiunt salvi. » Op. Imperf. c. Julian. II, 140 : « In comparatione pereuntium *pauci* sunt qui salvantur. » Cf. De Correpl. et grat., § 28, et beaucoup d'autres passages.

(2) *Augustin.*, De Civ. Dei, XXI, 24, 6 : « Omnium itaque miseretur vasorum misericordiae. Quid est *omnium?* Et eorum scilicet quos ex Gentibus et eorum quos ex Judaeis praedestinavit; *non omnium hominum*, sed *istorum* neminem damnaturus. »

(3) *Augustin.*, De peccator. merit. I, § 30 : « Valde ergo parvum sensum habemus ad discutiendam gratiam gratuitam, nullis meritis praecedentibus, *quae non tam movet cum praestatur indignis, quam cum aeque indignis aliis denegatur.* »

(4) *Augustin.*, Epist. 195, §§ 33, 34.

suit-il Esaü de sa haine? Les enfants peuvent-ils mériter ou démériter, avant de naître?

Au point de vue catholique, il est impossible de répondre à ces redoutables questions. La théologie a cherché à adoucir ce que le dogme de la grâce gratuite a de dur, en admettant que Dieu veut sauver tous les hommes. S'ils ne sont pas tous sauvés, dit-on, ce n'est pas que Dieu n'ait donné à tous des grâces suffisantes. Cependant on reconnaît qu'il a accordé aux uns des grâces plus abondantes qu'aux autres(1). Mais si Dieu a donné aux uns des moyens plus puissants de se sauver qu'aux autres, comment peut-on dire que sa volonté de sauver tous les hommes soit sérieuse? On ne peut pas reprocher ces inconséquences à *Augustin;* il est logique dans sa dureté. Où est, dit-il, la grâce que Dieu accorde aux enfants qui meurent avant d'être baptisés?(2) Dans les profondeurs de sa justice, Dieu a décrété qu'il donnerait le salut à l'un et qu'il le refuserait à l'autre(3). Demandez à *Augustin* la raison de ces différences, il vous répondra avec l'apôtre que les jugements de Dieu sont impénétrables et ses voies incompréhensibles. Il cherche seulement à mettre la justice de Dieu à l'abri du doute. « Il ne saurait y avoir d'iniquité en Dieu. Tous les hommes méritent la damnation; ceux qui l'encourent ne peuvent donc pas se plaindre(4). Un créancier a deux débiteurs; il libère l'un, il exige la dette de l'autre : où est l'injustice(5)? Glorifions la bonté de Dieu, quand il fait grâce à ceux qui méritent les peines éternelles; n'attaquons pas sa miséricorde, lorsqu'il abandonne à leur destinée ceux qui méritent la mort »(6).

(1) *Bergier*, Dict. de Théologie, au mot *Salut.*

(2) *Augustin.*, c. duas Epist. Pelag. II, § 16.

(3) *Augustin.*, De divers. quaest. ad Simplic. I, 16 : « Eorum autem non miseretur quibus misericordiam non esse praebendam, aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima, judicat. »

(4) *Augustin.*, Epist. 194, § 14 : « Merito peccati universa massa damnata est; nec obdurat Deus, non impertiendo misericordiam. Quibus enim non impertitur, nec digni sunt, nec merentur; ac potius ut non impertiatur, hoc digni sunt. »

(5) *Augustin.*, De divers. quaest. ad Simplic. I, 17;— C. duas epistolas Pelag. II, § 13.

(6) *Augustin.*, Epist. 186, § 20 : « Ubi liberatur indignus, tanto debetur major

Est-il bien vrai que la justice de Dieu est sauve? Que devient la providence divine dans le système de la prédestination et de la grâce gratuite? L'immense majorité des hommes est damnée; Dieu a prévu cettte damnation, le nombre des élus est déterminé[1]. Pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres qu'il savait prédestinés à la mort éternelle? Les pélagiens disent que dans la doctrine d'*Augustin* il faut répondre, que Dieu crée les hommes pour les livrer à Satan. Écoutons la justification du saint évêque : « Dieu a prévu qu'un petit nombre de ses créatures serait appelé à la vie éternelle, que la masse du genre humain serait damnée. Fallait-il faire sortir d'Adam ceux-là seuls qui sont élus? Le bienfait de la grâce divine n'aurait pas éclaté dans ce plan, puisque, à côté des indignes qui sont élus, il n'y en aurait pas eu d'autres réservés à un juste supplice. Dieu a mieux disposé les choses dans sa sagesse : dans cette masse de créatures déchues, il élit les saints pour témoigner sa grâce, il abandonne les autres à leur sort pour témoigner sa justice. » Mais pourquoi donner la vie à tant d'hommes prédestinés à la mort éternelle? Un petit nombre de damnés n'aurait-il pas suffi pour révéler les desseins de Dieu? « Par le grand nombre des réprouvés, dit *Augustin*, Dieu a voulu montrer que sa justice ne tient aucun compte de la masse de ceux à qui il faut infliger la damnation; il a voulu par cette multitude de damnés rendre bien sensible la culpabilité du genre humain, afin que les hommes ne pussent jamais l'accuser d'iniquité, même lorsqu'ils verraient des enfants encourir les peines de l'enfer »[2].

Nous ne prendrons pas la peine de répondre à ces arguties. Nous plaignons le grand homme qui, enlacé dans un dogme de fer, a dû torturer son génie pour trouver à l'appui de sa foi des raisons dont aujourd'hui un écolier aurait honte. On le nierait en vain; le rôle que saint *Augustin* fait jouer à la Providence est horrible. Dieu crée le genre humain, il lui impose pour loi la solidarité des

actio gratiarum, quanto poena justior debebatur : ubi autem damnatur indignus, nec misericordia, nec veritas obtinetur. »

(1) *Augustin.*, De Correpl. et gratia, § 39 : « Praedestinatorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis. »

(2) *Augustin.*, Epist. 190, §§ 9-12.

fautes, de sorte que si le premier homme pèche, l'humanité sera condamnée tout entière à des tortures éternelles. Il prévoit qu'Adam péchera, que par suite tous ses descendants seront voués à la mort. Dans cette masse de réprouvés, il élit et prédestine un petit nombre de saints; tous les autres sont prédestinés à l'enfer! En vérité, nous préférerions croire avec les manichéens à l'existence d'un mauvais principe, plutôt que d'admettre une conception de l'Être suprême qui, dit un illustre écrivain, change un Dieu d'amour en un tyran pire que Caligula(1). Mais la conception est fausse; apprécions l'erreur sous toutes ses faces.

Un des grands génies de notre âge dit que la dureté excessive de la doctrine augustinienne a fait plus de mal au christianisme que l'irréligion du XVIIIe siècle (2). En effet dire que l'appui de Dieu n'est pas accordé également à tous; dire que les uns sont sauvés par les grâces abondantes qu'ils reçoivent, tandis que les autres encourent la damnation, parce que, à défaut de ce bienfait divin, ils n'ont pas pu se sauver, n'est-ce pas jeter le désespoir dans les âmes et étouffer l'amour de Dieu? Si Dieu décide du salut éternel des créatures dans sa justice et sa puissance, plus que dans sa bonté, nous devons le craindre; mais pourrons-nous l'aimer? L'amour de Dieu étant compromis, que devient la religion, que devient la moralité? Pour saint *Augustin*, la doctrine de la grâce se traduit en un enseignement d'humilité, d'abdication de toute personnalité et de tout orgueil, de soumission absolue aux desseins de Dieu(3). Dans des âmes moins religieuses, la grâce se confond avec la prédestination absolue et le fatalisme. Déjà du vivant de l'illustre Père, des moines donnèrent cette interprétation à ses écrits : « Pourquoi nous punir de nos fautes? disaient-ils. Nous avons péché, parce que la grâce nous manquait; au lieu de nous punir, priez Dieu qu'il nous l'accorde » (4).

(1) *Jean de Muller*, Lettre du 30 janvier 1789, T. XXX, p. 205.

(2) *Goethe*, T. XXXIII, p. 89, de l'édit. in-18.

(3) On objectait à saint *Augustin* qu'on ne pouvait prêcher la prédestination, sans désespérer les fidèles. Est-ce désespérer de son salut, répond-il, que de mettre toute sa confiance en Dieu? (De dono perseverant., § 46).

(4) *Augustin.*, Epist. 194, § 3; De Correptione et gratia, § 6.

Augustin prend pour point de départ la solidarité du genre humain en Adam. C'est professer une unité tellement absolue, qu'elle détruit l'individualité humaine. Et à quoi aboutit le dogme de la prédestination? Il brise l'unité, la solidarité, et reproduit dans le domaine de la théologie l'esprit aristocratique de l'antiquité. Les anciens divisaient l'humanité en peuples élus et peuples impurs. L'on croirait que le christianisme, en enseignant l'unité de Dieu et des hommes, détruit fondamentalement cette division; mais l'esprit humain n'arrive pas à la vérité par coups soudains, il doit passer par un long et laborieux développement. La division antique reparaît dans le dogme : en effet la grâce prédestine quelques élus à la vie éternelle, au royaume des cieux, tandis que le reste des descendants d'Adam appartient à Satan, au royaume des Ténèbres.

Ainsi, la gentilité qui s'était montrée si exclusive est à son tour frappée d'exclusion. Le péché originel fait du genre humain une masse corrompue, damnée. Jésus-Christ peut seul sauver les hommes morts en Adam(1). La conséquence logique de cette doctrine, c'est que toute l'humanité qui a vécu avant le Sauveur est vouée à la mort éternelle. *Augustin* lui-même recule devant cette terrible condamnation ; pour sauver les justes qui ont vécu avant Jésus, il imagine un christianisme antérieur au Christ. Tous ceux qui ont cru en Jésus-Christ avant sa venue seront sauvés; ce bienfait s'étend même aux gentils(2). Mais qui ne voit que cette théorie n'est qu'une tentative désespérée pour échapper à la conséquence horrible de la damnation du genre humain? On conçoit à peine que les justes du peuple de Dieu, qui ont connu les prophéties annonçant la venue du Christ, fassent partie de la chrétienté. Ces prétendus chrétiens sont déjà une fiction, inventée pour le besoin de la cause. Mais comment sauver les païens qui ignoraient entièrement les prophéties? Aussi, quand on presse *Augustin* sur le salut des gentils, il ne place parmi les justes que Job l'Arabe, qui

(1) *Augustin.*, c. Julian. IV, 44; Enchirid. ad Laur., § 14.
(2) *Augustin.*, Retract. I, 13, 3; Epist. 102, § 12, 15.

est a demi Hébreu (1); il n'ose citer aucun des sages de la gentilité, pas même *Socrate*. Quand les païens lui demandent pourquoi Jésus-Christ n'est pas venu plutôt pour sauver les nations, le Père latin répond (2) : « Le Fils de Dieu a choisi pour sa venue le temps où son sacrifice serait profitable à l'humanité : or ne voyons-nous pas encore aujourd'hui, après quatre siècles de christianisme, des païens refuser obstinément de croire au Sauveur? Que serait-il arrivé, s'il était venu au milieu de la ferveur du paganisme? L'incrédulité qui persiste maintenant chez *beaucoup de païens*, il l'aurait alors rencontrée chez *tous*. » Ainsi, les gentils n'auraient pas cru en Jésus, s'il était venu à eux; et l'on veut que les gentils soient sauvés par leur foi en Jésus alors qu'ils ne soupçonnaient pas même sa venue?

Le salut des gentils n'a pas cessé de préoccuper et d'embarrasser les théologiens. Dans les temps modernes, le cri de l'humanité l'a emporté sur la rigueur du dogme. Un Père du Concile de Trente disait que, refuser le salut aux païens, c'était faire de Dieu un être cruel au suprême degré (3). L'Église, effrayée du petit nombre de ses élus, cherche à élargir la voie qui conduit au royaume des cieux. Les uns imaginent une révélation intérieure; d'autres, transportant les superstitions chrétiennes jusque dans leur défense du dogme chrétien, disent que Dieu peut envoyer un ange aux infidèles qui ont vécu d'après les lois morales pour les convertir et les sauver à leur mort (4). A force de subtiliser, un écrivain catholique est arrivé à enseigner qu'on peut être hors de l'Église et cependant être dans l'Église (5). Ces transactions avec la rigueur du dogme, ces concessions faites à la conscience générale, ne seraient-elles pas une preuve de la fausseté du principe dont on repousse les conséquences? Reste à savoir comment les défenseurs

(1) *Augustin.*, De peccato orig., § 28.

(2) *Augustin.*, De praedestin. sanct., § 17.

(3) J. Payva Andradius.

(4) *A. Nicolas*, Études philosophiques sur le christianisme, T. II, ch. 14.

(5) « La fameuse maxime, hors de l'Église pas de salut, ne signifie autre chose sinon : il n'y a point de salut pour les superbes, mais seulement pour les humbles » (*Rohrbacher*, Histoire de l'Église catholique, T. I, p. 151).

d'un dogme immuable, concilient ces variations avec l'immutabilité. Leur embarras est grand; ils s'en tirent par un coup d'audace qui leur est assez habituel. Ils nient, et puis tout est dit. Conçoit-on qu'un de ces zélés ait osé affirmer que *jamais un théologien chrétien n'avait soutenu que les gentils étaient damnés?* Croirait-on que ce même apologiste ait eu l'audace d'accuser d'*ignorance* et de *mensonge*, *Rousseau* qui dit le contraire? (1) Nous pourrions citer des témoignages par centaines qui confirment tous la doctrine de saint *Augustin*. Nous n'en rapporterons pour le moment qu'un seul, pour que nos lecteurs sachent bien de quel côté se trouvent l'*ignorance* et le *mensonge* dans ce débat. *Zuingle*, dans la confession de foi qu'il adressa à François I, place dans le ciel tout ce qu'il y a eu d'hommes vertueux dès le commencement du monde; Numa et Caton s'y trouvent à côté de Moïse et de Samuel. *Luther*, nourri de la doctrine d'*Augustin*, déclara que mettre des païens au rang des âmes bienheureuses, c'était se faire païen : « A quoi nous sert Jésus-Christ, si les idolâtres sont saints et bienheureux? » *Bossuet* partage l'indignation de *Luther* : « Pour enseigner de pareilles extravagances, dit-il, il faut n'avoir aucune idée ni de la justice chrétienne, ni de la corruption de la nature » (2).

Il s'est trouvé des logiciens impitoyables qui n'ont reculé devant aucune des conséquences de la doctrine augustinienne; voyons-les à l'œuvre. Le péché originel a vicié la nature humaine jusque dans son essence, elle n'est plus capable que de mal. Donc le libre arbitre n'est qu'un vain mot, dit *Luther*, une fiction. La liberté étant détruite, la prédestination dégénère en fatalisme. « Les réprouvés, poursuit *Luther*, peuvent devenir fils de Dieu, s'ils le veulent, mais ils ne peuvent vouloir; leur pouvoir est lié par Satan, ils ne peuvent s'en servir. » Si Dieu accorde sa grâce à quelques coupables, et la refuse à d'autres sans que le mérite ou le démérite joue aucun rôle dans cette distribution, il faut conclure avec *Luther* que « si Dieu couronne des indignes, il peut aussi damner des innocents. »

(1) *A. Nicolas*, Études philosophiques sur le christianisme, T. II, ch. 14.
(2) *Bossuet*, Histoire des Variations, Livre II.

L'athéisme qui nie Dieu, n'est pas plus insensé que cette foi qui nie la Providence(1).

L'Église a condamné l'erreur de la prédestination absolue. *Augustin* aurait repoussé avec horreur une pareille doctrine; il s'est toujours défendu avec énergie contre l'accusation de détruire le libre arbitre. Cependant la prédestination absolue de *Luther* et de *Calvin* découle logiquement de la corruption de la nature humaine et de la nécessité de la grâce pour affranchir l'homme de la servitude du péché. Félicitons le Père de l'Église de son inconséquence. Les erreurs mêmes de ce beau génie sont profitables à l'humanité; car elles démontrent la fausseté du principe d'où il part. Non, la nature humaine n'est pas viciée dans son essence par le péché d'un seul homme : la faute est individuelle, et chacun porte la peine de son péché. Le mal qui suit le péché, ce sont les mauvaises dispositions de l'âme, ce sont les circonstances défavorables où Dieu place le pécheur dans ses naissances successives pour lui faire expier sa faute. Mais cette peine avec laquelle l'homme vient au monde, n'est pas une prédestination absolue au mal; sa liberté est altérée, diminuée, elle n'est pas détruite. Le pécheur, avec la grâce divine, peut toujours se relever, et il se relèvera; car le bienfait de Dieu ne fait défaut à aucune de ses créatures; la punition même devient une grâce, puisqu'elle tend à corriger le coupable, à rendre le damné digne de siéger parmi les saints. Pour mieux dire, il n'y a ni saints, ni damnés; il y a seulement des hommes placés à des degrés divers dans l'échelle de leur développement moral et intellectuel; mais cette différence dans le progrès vers Dieu ne détruit pas l'unité, ni l'égalité des créatures.

Par une coïncidence remarquable, le progrès vers l'égalité qui s'accomplit dans l'ordre politique, se prépare aussi dans la sphère religieuse. Pendant bien des siècles, il y avait dans la société beaucoup d'appelés et peu d'élus : quelques rares privilégiés qui, dans leur orgueil, se croyaient d'une nature différente de la masse des esclaves et des serfs. La servitude a disparu, l'égalité est proclamée, le plébéien porte en lui un droit égal à celui du patricien : tous

(1) Voyez le Tome VIIIme de mes *Études*.

sont appelés et élus. Ce mouvement démocratique est tellement irrésistible qu'il envahit même le ciel. Le dogme catholique est comme le dernier débris du système d'inégalité qui a dominé dans le passé, et ce système s'y montre dans toute son horreur : un petit nombre de saints, jouissant d'une béatitude inaltérable, et n'ayant plus aucun lien, pas même celui de la compassion, avec leurs frères qui gémissent dans les flammes éternelles! Que la théologie se hâte d'ouvrir les portes du ciel à tous, si elle veut prévenir une insurrection contre une croyance que la conscience humaine repousse énergiquement. L'égalité doit régner dans le ciel comme sur la terre.

N° 4. Mission providentielle de la doctrine de saint Augustin.

Le dogme de la grâce semble n'avoir qu'un intérêt théologique; cependant il a joué un grand rôle dans l'histoire de l'humanité. Saint *Paul*, qui en jeta la base, s'en servit pour fonder le christianisme. C'est l'apôtre des gentils qui est la grande autorité d'*Augustin*. En apparence, sa conception de la grâce est aussi absolue, aussi rigoureuse que celle du Père de l'Église. Dieu choisit dans le sein de Rebecca entre deux enfants; il assujettit l'aîné au plus jeune, « avant que les enfants fussent nés et qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal, non à cause des œuvres, mais par la volonté de celui qui appelle... Il est écrit : *J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü*. Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Nullement. Car il dit à Moïse : *Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde...* Il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit celui qu'il veut. Mais tu me diras : de quoi se plaint-il? Peut-on résister à sa volonté?... Mais plutôt toi homme, qui es-tu pour contester avec Dieu? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : pourquoi m'as-tu fait ainsi? Un potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire, d'une même masse de terre, un vaisseau pour des usages honorables, et un autre vaisseau pour des usages vils? Et qu'y a-t-il à dire, si Dieu voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience les vaisseaux de colère, disposés à la perdition; et

pour faire connaître les richesses de sa gloire dans les vaisseaux de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire »(1)?

Pour apprécier la doctrine de saint *Paul*, il ne faut pas perdre de vue la mission que la Providence lui avait confiée. L'apôtre des gentils était appelé à briser les entraves qui menaçaient de faire de la religion chrétienne une secte du mosaïsme; c'est par ses travaux que le christianisme est devenu une religion universelle. Pour accomplir cette œuvre, il devait fondre les juifs et les gentils en un seul peuple. L'on sait que les premiers disciples du Christ étaient restés juifs; or, l'esprit exclusif du judaïsme était profondément hostile à l'assimilation des races étrangères. Les juifs avaient la prétention d'être le peuple élu à raison du mérite de leurs ancêtres, et ils faisaient dépendre le salut de l'accomplissement des œuvres extérieures prescrites par la Loi. Saint *Paul* opposa à ce système du mérite et des œuvres légales la théorie de la grâce. Les gentils sont appelés et élus, bien qu'ils n'aient pas pour eux les mérites de leurs ayeux, bien que, par leurs œuvres, ils paraissent moins dignes que les juifs. Quelle est la raison de cette apparente injustice? C'est un effet de la grâce divine. Cette grâce n'est pas un bienfait arbitraire de Dieu, mais un acte du gouvernement providentiel. Dieu seul sait pourquoi il appelle tel peuple avant tel autre. La doctrine de la grâce, dans le sentiment de saint *Paul*, s'applique donc à la vocation des nations à l'Évangile; il veut abaisser l'orgueil des juifs devant les impénétrables desseins de Dieu. Mais s'il appelle les gentils, il ne réprouve pas pour cela les juifs; tous les peuples seront appelés, dans les temps arrêtés par les décrets de la Providence(2).

Saint *Paul* vainquit le mosaïsme avec le dogme de la grâce. Affranchi des liens d'une religion étroite, l'Évangile fit le tour du monde. *Augustin* reprit la doctrine de la grâce et s'en servit pour écarter du christianisme l'esprit de la gentilité. L'antiquité païenne exaltait l'homme au point de l'égaler à Dieu; elle périt par cet

(1) *Paul*, Rom. IX, 11-23.

(2) *Paul*, Rom. IX, 25. — *Rettberg*, dans l'*Encyclopédie d'Ersch*, Section III, T. 14, p. 207. — *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, T. II, p. 115-118.

excès d'orgueil. Dans sa décadence, la société ancienne finit par se prosterner devant César, et Dieu disparut. Le christianisme rétablit Dieu dans la conscience humaine; mais par une inévitable réaction, il exagéra l'influence divine sur les créatures, il abaissa l'homme devant Dieu, et il absorba la liberté dans la grâce. Cependant l'esprit ancien n'abandonna pas la victoire à l'humilité chrétienne sans lutte. *Pélage* représente en quelque sorte le fier génie de l'antiquité, tentant de s'emparer de la religion nouvelle. Le concile de Carthage reproche aux pélagiens de pousser l'amour de la liberté jusqu'à un orgueil sacrilége; *Augustin* ne trouve pas d'expressions assez énergiques pour flétrir *ces fils de l'orgueil et de la vanité*(1). Il y avait dans l'antiquité deux sectes fameuses par leur présomption; les pharisiens et les stoïciens, disent les saints Pères, sont les ancêtres des nouveaux hérétiques. *Augustin* les trouve encore plus coupables que les pharisiens : le pharisien de l'Évangile s'enorgueillissait de sa justice, mais, du moins, il rendait grâces à Dieu de ce qu'il ne ressemblait pas aux autres hommes(2). *Jérôme* reproche aux pélagiens de reproduire les erreurs de la philosophie stoïcienne : en rendant l'homme indépendant de Dieu, en admettant qu'il peut parvenir à la perfection sans la grâce actuelle, ils font en quelque sorte de la créature une partie de la divinité(3). L'on conçoit que les Pères aient combattu le pélagianisme à outrance; c'était la lutte entre l'esprit d'orgueil de l'antiquité et l'esprit d'humilité du christianisme(4). Si *Pélage* l'avait emporté, c'en était fait du christianisme. Il professait, il est vrai, un respect sincère pour les dogmes fondamentaux de la religion,

(1) Filii superbiae (C. duas. epist. Pelag. II, § 11).— Crudelissimae et impiissimae et superbissimae vanitatis (Ib., IV, 19). — Sunt autem quidam inflati utres, spiritu elationis pleni, non magnitudine ingentes, sed superbiae morbo tumentes (Serm. 181, § 2).

(2) *Augustin.*, De peccat. merit. II, 6; Serm. 290, § 7.

(3) *Hieronym.*, Epist. 43 ad Ctesiph. (T. IV, P. 2, p. 474).

(4) *Augustin.*, Serm. 333, § 6 : « Spiritus hujus mundi facit inflatos, spiritus hujus mundi facit, ut putet se quisque aliquid esse, cum nihil sit. » Serm. 160, § 5 : « Haec est doctrina christiana, humilitatis praeceptum, humilitatis commendatio. »

mais c'était une inconséquence : si l'homme tient tout de sa nature, si le libre arbitre lui suffit pour faire son salut, à quoi bon le sacrifice du Christ? (1).

A cette fausse exaltation de la puissance de l'homme, *Augustin* oppose la doctrine de la grâce; il abaisse la nature humaine, il la déclare tellement viciée qu'elle n'est plus capable de bien par elle-même, qu'il lui faut le secours de la grâce par Jésus-Christ. La liberté de l'homme disparaît, l'action de Dieu domine seule. Pourquoi la grâce l'a-t-elle emporté sur la liberté? La doctrine d'*Augustin* était en harmonie avec les besoins de l'époque où parut le grand docteur de l'Occident. C'est le moment où le monde ancien meurt; l'invasion des Barbares va ouvrir un nouvel âge. Quelle est la mission de l'Église au milieu de ce cataclysme? Elle est appelée à faire l'éducation des races fières et indomptées qui viennent régénérer le monde. Pour les conduire, elle n'a que la foi; la force, dans toute sa brutalité, est entre les mains des vainqueurs. L'Église ne peut remplir sa mission qu'en donnant la plus grande puissance à l'élément religieux dont elle a le dépôt. Cette exagération du pouvoir religieux est d'autant plus nécessaire que le christianisme doit agir sur des populations nourries de l'esprit de liberté, d'individualité. Or, que fait le pélagianisme? Il relève la liberté, il relâche le lien qui attache l'homme à Dieu, et par conséquent il affaiblit la puissance de la religion. Le pélagianisme n'aurait pu présider au développement de la chrétienté au moyen-âge; il aurait exalté le sentiment déjà excessif de l'indépendance chez les races germaniques, et il n'aurait laissé aucune influence à l'Église. La doctrine d'*Augustin* au contraire montre Dieu intervenant dans chaque pensée, dans chaque acte de ses créatures; elle montre l'homme incapable de faire son salut sans le secours de la grâce. Imbus de cette croyance, les chrétiens, dans leur humilité, s'abandonnent entièrement à Dieu. Or, Dieu, au moyen-âge, c'est le Christ; et le Christ, c'est l'Église. En annulant l'homme devant Dieu, *Augustin* fait donc plier les Barbares devant l'Église. Il n'y a pas jusqu'aux croyances que l'humanité repousse aujourd'hui qui n'aient eu un

(1) *Augustin.*, Epist. 177, § 10; De natura et gratia, § 2.

but providentiel. Le péché originel avec toutes ses conséquences, et les peines éternelles de l'enfer, ces dogmes d'une dureté qui nous révolte, étaient nécessaires pour agir sur des races plus dures encore que les croyances qu'on leur imposait. *Augustin* a donc eu une des grandes missions qui ait été confiée à un homme. Saint *Paul* jeta les fondements du dogme de l'incarnation et de la grâce; *Athanase* et *Augustin* les développèrent. Ce sont là les colonnes sur lesquelles s'éleva le christianisme et la puissance de l'Église. Si le christianisme a joué un rôle important dans le développement de l'humanité, une part de cette gloire revient au docteur de la grâce.

Par une destinée unique dans l'histoire de l'esprit humain, le même homme qui fonda l'autorité de l'Église inspira les réformateurs qui la renversèrent. Nous verrons *Luther* et *Calvin* attaquer la papauté et tout l'édifice du catholicisme, en prenant appui sur le dogme de la grâce qui avait servi à élever la puissance de l'Église. La Réforme partit de la négation du libre arbitre, de la grâce et de la prédestination. Cependant, au fond, la Réforme était le réveil de l'esprit de liberté, l'inauguration d'une ère d'émancipation : la liberté finit par prévaloir sur la grâce. Mais l'orgueil humain alla trop loin; l'homme crut trouver en lui-même la force nécessaire pour renouveler le monde; il s'égara jusqu'à en bannir Dieu, pour se mettre à sa place. La société en est là. Elle est minée par un mal dont elle n'aperçoit pas le remède, parce qu'elle ignore le véritable siége du mal. Le lien entre Dieu et l'homme est rompu; la société périra, s'il n'est pas renoué. Que la grâce reprenne donc son autorité, mais que ce ne soit plus au détriment de la liberté. Oui, les hommes ont une haute destinée, ils ont les facultés nécessaires pour l'accomplir; mais qu'ils ne se croient pas des dieux, qu'ils n'essaient pas de bâtir un monde, en se passant de l'action divine; ils bâtiraient sur le néant.

CHAPITRE V.

CONCEPTION HISTORIQUE DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

SECTION I. — LE GOUVERNEMENT PROVIDENTIEL ET L'IDÉE DU PROGRÈS.

---

§ I. *Le gouvernement providentiel.*

Les anciens n'ont pas connu la philosophie de l'histoire. Une conception philosophique des destinées de l'humanité implique que les divers peuples forment un tout, un corps qui se développe suivant certaines lois. Or, l'idée de l'unité humaine manquait à l'antiquité : les peuples coexistaient sans se connaître. Même après la grande tentative d'unité de l'empire, le monde gréco-romain, l'Orient et les Barbares restèrent profondément séparés. Rien n'indiquait aux penseurs que des races étrangères, hostiles, eussent une destinée commune. Il y avait encore un autre obstacle à la philosophie de l'histoire. La force régnait incontestée dans le monde réel; elle avait envahi jusqu'aux systèmes philosophiques sous le nom de souveraineté de la raison. Mais la force seule n'explique pas la grandeur et la décadence des empires; elle conduit au fatalisme, et le fatalisme est la négation d'une loi présidant au développement de l'humanité.

C'est le christianisme qui rendit la philosophie de l'histoire possible. L'idée de l'unité humaine est fortement empreinte dans le dogme de la création. Si le genre humain descend d'un seul homme, les divers peuples appartiennent à une même espèce, ils

ne sont donc pas étrangers les uns aux autres, ils forment une même famille(1). D'un autre côté, le Dieu des chrétiens n'est pas seulement le créateur du genre humain, il reste en rapport continu avec ses créatures. S'il inspire et conduit les individus, peut-on croire qu'il abandonne les empires au hasard? Il y a donc un gouvernement providentiel qui préside à la vie de l'humanité. Telle est l'idée fondamentale de la philosophie de l'histoire; elle est due au christianisme.

Bien qu'étant en germe dans la doctrine chrétienne, l'idée d'un gouvernement providentiel ne se développa que lentement. D'abord l'intérêt de la défense, au milieu de la lutte que le christianisme soutint contre le paganisme, altéra les conceptions historiques des Pères de l'Église. Les Romains disaient qu'ils devaient à la protection de leurs dieux, la victoire des légions et la grandeur de la république. Il y avait dans cette prétention au moins le sentiment instinctif d'une intervention divine dans les affaires de ce monde. Mais les chrétiens ne pouvaient pas admettre que le culte des faux dieux fût un principe de grandeur. Voyant les empires se succéder, sans qu'ils aperçussent les causes de ces révolutions, ils les attribuèrent au hasard(2) : « Quels furent les fondateurs de Rome? dit saint *Cyprien*. D'après les témoignages mêmes de vos auteurs, des gens sans aveu, des brigands, des criminels. Romulus se rendit coupable de meurtre. Brutus, le père de la république, se souilla du sang de son fils. Sont-ce là les vertus qui ont fait prospérer la république? Si Rome a conquis le monde, c'est parce que le temps de sa domination était arrivé »(3).

Cyprien ne nie pas précisément le gouvernement providentiel,

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, XII, 21 : « Unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur, quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum. »

(2) *Cyprian.*, De Idolor. Vanit., p. 450, C : « Regna non merito accidunt, sed sorte variantur. »

(3) *Cyprian.*, De Idolor. Vanit., p. 450, D.

mais son langage pouvait conduire à cette conséquence. Cependant l'idée d'une intervention divine dans la fortune des états est au fond de la doctrine chrétienne. Elle se manifeste chez *Origène :* « Ce n'est pas le hasard, dit-il, c'est Dieu qui a réuni toutes les nations sous les lois de Rome, pour faciliter la prédication du christianisme. Comment au milieu des guerres qui divisaient les peuples, la doctrine pacifique de Jésus-Christ aurait-elle pu se faire jour? » (1). Les légions, dit *Eusèbe* (2), préparèrent la voie aux apôtres. *Augustin* généralisa cette idée : « C'est Dieu, auteur et dispensateur de la félicité, qui seul donne les royaumes de la terre. Il les donne, non au hasard, et sans raison, car il est Dieu et non la Fortune, mais suivant l'ordre des choses et des temps qu'il connaît et que nous ignorons » (3). L'illustre docteur s'élève avec force contre ceux qui attribuent au destin la formation des empires : « Dieu est le principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre ; il est le principe de toute mesure, de tout poids et de tout nombre. Lui qui n'a laissé, je ne dirai pas le ciel et la terre, l'ange et l'homme, mais les entrailles du plus petit et du plus vil des animaux, la plume de l'oiseau, la moindre fleur des champs, la feuille de l'arbre, sans la convenance de ses parties, et sans l'harmonie qui résulte de cet accord, est-il croyable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes et leurs dominations et leurs servitudes, en dehors des lois de sa Providence? » (4). La même idée domine dans l'histoire qu'*Orose* écrivit à la demande d'*Augustin*, pour confondre les gentils : « Tout pouvoir, toute règle vient de Dieu. Si les autorités ont leur principe en Dieu, à plus forte raison les royaumes qui sont la source des pouvoirs. Si les royaumes particuliers procèdent de Dieu, n'est-il pas évident que les monarchies universelles, telles que les empires de Babylone et de Rome, ont été établies par la Providence? » (5)

(1) *Origen.*, c. Cels. II, 30.
(2) *Euseb.*, Demonstrat. evang., Lib. III, p. 140, A, B.
(3) *Augustin.*, De Civit. V, 33.
(4) *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 11.
(5) *Oros.*, II, 1,

Si les Pères de l'Église avaient eu le sens des choses réelles, ils auraient pu, en partant de l'idée d'un gouvernement providentiel, concevoir l'antiquité comme une préparation de l'ère chrétienne. Mais l'intelligence historique leur manque ; ils sont exclusivement préoccupés de l'élément religieux. Cette tendance de leur esprit les porte à considérer les individus plus que les sociétés. Placés à ce point de vue, ils ne s'occupent guère du rôle que les peuples jouent dans l'histoire. Ainsi, tout en reconnaissant que la cause de la grandeur de l'empire romain n'est ni fortuite, ni fatale, *Augustin* se demande à peine quelle est cette cause, quelle est la mission de Rome. Il reconnait que Dieu a récompensé les vertus des Romains, en leur accordant la grandeur temporelle, mais ces vertus, inspirées par l'amour de la gloire, n'étaient pas des vertus véritables ; aussi le saint évêque a-t-il soin d'ajouter, que les maîtres du monde ont reçu leur récompense sur cette terre, qu'ils ont sacrifié leur salut à leur grandeur. Mais pourquoi Dieu a-t-il suscité l'empire romain, « le dernier dans l'ordre du temps, et le premier par son étendue et sa grandeur » ? *Augustin* n'a d'autre réponse à cette question, sinon que Dieu se proposait de châtier les crimes des hommes. Il peut encore y avoir, dit-il, une raison plus cachée, mais elle échappe à nos regards (1).

L'idée d'une Providence dirigeant les destinées du monde devait rester dans le vague, tant que la loi qui préside au développement de l'humanité n'était pas clairement aperçue. Cette loi est le progrès. Elle est en germe dans le christianisme, mais il a fallu dix-huit siècles de révolutions politiques, religieuses et philosophiques, pour que cette croyance prît racine dans la conscience générale : née avec l'Évangile, elle s'est développée pour ainsi dire malgré et contre la doctrine chrétienne. Étudions dans sa première manifestation ce dogme du progrès qui emporte aujourd'hui ceux-là mêmes que leur foi ou leur intérêt attache au passé.

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, V, 1, 12; V, 13, 15, 19.

§ II. *L'idée du progrès.*

N° 1. Germe de l'idée du progrès dans le christianisme.

Les anciens n'avaient pas cette conviction d'une marche progressive vers un meilleur avenir qui soutient aujourd'hui l'humanité dans ses luttes. Ils croyaient que l'existence des individus et des peuples, sur cette terre, reproduisait éternellement les mêmes fautes et les mêmes malheurs. C'était une opinion générale qu'après une certaine révolution des astres, toutes choses retournaient absolument dans le même état où elles avaient été auparavant. Les philosophes appliquaient cette désolante doctrine à la destinée des hommes comme à la nature physique : « Les astres, disaient-ils, se retrouveront un jour dans la même position où ils étaient du temps de *Socrate*. Le même *Socrate* reviendra au monde, il fera les mêmes actions que nous connaissons par l'histoire; il souffrira les mêmes accusations d'Anitus et de Mélitus, il sera condamné par les mêmes juges. *Platon* enseignera de nouveau la même philosophie dans la même école d'Athènes appelée l'Académie, aux mêmes auditeurs, comme il l'a déjà fait une infinité de fois dans cette infinité de siècles qui nous a précédés »(1).

Le christianisme n'admet pas cette série illimitée de créations. « Jésus-Christ, dit *Augustin*, est mort une fois pour nos péchés, il ne mourra plus, la mort n'aura plus d'empire sur lui, et après la résurrection, les justes seront toujours avec le Seigneur »(2). Mais, tout en repoussant le système des philosophes comme une extravagance, *Augustin* n'aperçoit pas la loi véritable qui régit le monde. Il nous semble aujourd'hui que la comparaison du christianisme avec la civilisation ancienne, est une preuve évidente du développement progressif de l'humanité. La religion chrétienne,

(1) *Origen.*, c. Cels. IV, 62, 65, 66, 68; V, 21.
(2) *Augustin.*, De Civ. Dei, XII, 13.

en remplaçant le paganisme, n'a-t-elle pas réalisé le plus grand progrès qui se soit accompli jusqu'à nos jours? Mais cette vérité, éclatante comme la lumière du soleil, était obscurcie par le dogme de la révélation. Si nous considérons la civilisation chrétienne comme un immense progrès, c'est que nous y voyons l'œuvre de l'homme. Il n'en pouvait être ainsi de ceux qui révéraient le Christ comme le Fils de Dieu. A leurs yeux le christianisme était un miracle, et un miracle n'est pas un progrès, quoi qu'il puisse inaugurer une nouvelle ère pour le genre humain. Pour que l'idée du progrès prit naissance, il fallait que la révélation miraculeuse fît place à la révélation naturelle par l'intermédiaire de l'humanité. Voilà pourquoi la doctrine de la perfectibilité ne s'est fait jour que sous le règne de la philosophie, et par opposition au christianisme traditionnel.

Cependant la lutte de la religion nouvelle avec le monde ancien devait faire germer l'idée du progrès. Le christianisme se séparait entièrement des religions et des philosophies de l'antiquité; il avait la prétention inouïe de posséder seul la vérité sur Dieu et l'homme, et de convertir toutes les nations à cette vérité. L'opposition des dogmes nouveaux et des croyances anciennes soulevait une foule de questions. Pourquoi les chrétiens rejetaient-ils la foi de leurs pères, de ceux-là mêmes au sein desquels Jésus-Christ avait vécu et dont il avait pratiqué le culte? Pourquoi réprouvaient-ils la philosophie qui enseignait presque les mêmes doctrines que le christianisme? Les chrétiens avaient-ils une doctrine supérieure, une loi plus sainte? Toutes ces questions touchaient au dogme du progrès, et firent naître l'idée de la perfectibilité humaine.

N° 2. Le christianisme et le mosaïsme.

Les chrétiens se rattachaient directement au mosaïsme. Ils reconnaissaient la Loi Ancienne comme une première révélation de la parole de vie; selon eux, cette initiation avait reçu son accomplissement dans l'Évangile. Les juifs ne niaient pas l'avénement d'un

Messie; leurs prophètes l'avaient annoncé, ils l'attendaient. Mais le dissentiment était grand entre les chrétiens et les juifs sur le rapport qui devait exister entre l'époque messianique et le mosaïsme. Les juifs ne voyaient pas dans le Messie le révélateur d'une religion nouvelle, mais un prophète-roi que l'imagination orientale se représentait comme un conquérant superbe, répandant le culte de Jéhova dans le monde entier. Pour les chrétiens, l'Évangile est le point de départ d'un nouvel ordre de choses; il procède à la vérité du mosaïsme, mais comme la plante sort du germe. La nouvelle loi était en germe dans l'ancienne, mais elle constitue en même temps une innovation (1).

« *Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes; je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir.* » Ces paroles de Jésus-Christ marquent la relation du christianisme avec le mosaïsme. Puis le *Discours de la Montagne* expose le progrès accompli par l'Évangile, dans ces fameuses antithèses :

Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez point. Et moi je vous dis : quiconque se mettra en colère contre son frère sera condamné par le jugement.

Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne forniquerez point. Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec concupiscence, l'a déjà souillée dans son cœur.

Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil et dent pour dent. Et moi je vous dis : Ne résistez pas au méchant; mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore la gauche.

Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient (2).

Le progrès réalisé par le christianisme est évident. Mais ce per-

(1) *Tertull.*, adv. Marcion. V, 2 : « Eadem quidem divinitas praedicatur in Evangelio, quae semper nota fuerat in lege, disciplina vero non eadem... Creator *vetera cessura* promisit, *novis* scilicet *orituris.* » *Ib.*, c. 4 : « Cui autem rei misit filium suum? Ut eos qui sub lege erant, redimeret, hoc est, ut *vetera transirent et nova orirentur.* »

(2) *Matthieu*, ch. V.

fectionnement de la morale soulève une nouvelle question : si l'Évangile est supérieur au mosaïsme, pourquoi la première révélation a-t-elle été imparfaite? Les vices de l'ancienne loi prêtaient aux railleries des ennemis du christianisme[1]. Écoutons la réponse d'*Augustin;* un partisan de la perfectibilité ne la désavouerait pas : « Rien n'est immobile dans le monde, tout change. L'été remplace l'hiver, le jour la nuit. Combien l'homme ne se modifie-t-il pas, en passant de l'enfance à la jeunesse, de l'adolescence à l'âge mûr et à la vieillesse? Et les règles, les lois ne changent-elles pas avec l'âge? Cependant c'est un seul et même Dieu qui préside à tous ces changements. Lui ferons-nous un reproche de cette espèce d'inconstance? Mais qui ne voit que chaque chose était bien en son temps? Qu'arriverait-il si l'hiver durait toujours? si l'homme restait enfant? si à l'enfant on imposait les lois de l'âge mûr, ou si les lois de l'enfance continuaient à régir l'homme fait? Il en est ainsi des révélations que Dieu donne à l'humanité. Il sait ce qui convient à chaque temps, à chaque âge; il change, il ajoute, il ôte. Toutes ces modifications dont la raison nous échappe, forment dans les desseins de Dieu une belle harmonie : c'est comme le chant magnifique d'un grand artiste »[2].

Ces considérations expliquent les différences qui existent entre l'ancienne loi et la nouvelle : « Le but de la vie de l'homme est une existence spirituelle, exempte de péché; tel est aussi le but de la vie de l'humanité. Ce but ne peut pas être atteint par des moyens identiques, soit pour les divers individus, soit pour les divers âges du genre humain. La révélation de Moïse ne pouvait donc être la même que celle du Christ. Un médecin ne donne-t-il pas des remèdes différents à un même malade selon les diverses maladies? De même Dieu a donné des préceptes aux premiers hommes, il en a augmenté le nombre pour leurs descendants, donnant au genre

(1) *Augustin.*, Epist. 136, § 2 : « Reddi vix ad liquidum possit cur hic Deus, qui et veteris Testamenti Deus esse firmatur, spretis veteribus sacrificiis delectatus est novis. Nihil enim corrigi asserebat nisi quod ante non recte factum probaretur; vel quod semel recte factum sit, immutari ullatenus non potuisse. »

(2) *Augustin.*, Epist. 138, §§ 2, 4, 5, 6.

humain des remèdes différents pour des temps différents. S'il a imposé des lois plus faciles aux anciens, c'est qu'il fallait les gouverner par la crainte. Jésus-Christ a prescrit des lois plus sévères à son peuple, parce que le temps de la charité était arrivé (1). Mais les différences qui séparent l'Évangile de la Loi n'empêchent pas que la Loi n'ait été une préparation à la charité évangélique; elle est, comme dit l'apôtre, le précepteur qui nous a amenés à Jésus-Christ » (2).

Cette idée est vraie, et elle inspire de belles réflexions à saint *Augustin* sur le développement progressif de la moralité. La loi de Moïse consacre le talion. Rendre le mal pour le mal, nous paraît aujourd'hui une cruauté indigne d'un législateur; c'était néanmoins un véritable progrès, car la vengeance, qui était sans bornes, reçut des limites. En imposant un frein à la vengeance, le législateur disposa les âmes à pardonner l'injure; la loi du talion prépara donc l'oubli des offenses, l'amour des ennemis (3). Il faut tenir compte de cette modification progressive qui s'opère dans nos sentiments, quand on apprécie les hommes de l'ancienne loi. Les manichéens se plaisaient à ravaler les patriarches, en montrant tout ce qu'il y avait de mauvaises passions chez eux. *Augustin* leur répond qu'il est injuste de juger les anciens de notre point de vue, que l'on ne peut pas exiger des hommes de la Loi ce que l'on est en droit de demander des hommes de l'Évangile : « L'ignorance seule peut les accuser d'iniquité, parce qu'elle fait témérairement de ses propres croyances la mesure et la règle de toutes choses. Que dirait-on d'un homme qui, ne connaissant pas les divers usages d'une armure, entreprendrait de couvrir sa tête de cuissards, mettrait le casque à ses pieds, et se plaindrait ensuite de ne pas réussir à adapter l'armure à ses membres?... Eh bien ! telle est la conduite de ceux qui s'étonnent que certaines choses fussent permises aux justes des premiers siècles qui ne le sont plus aux justes de notre âge, et que Dieu, suivant la diversité des temps, ait changé ses

(1) *Augustin.*, Epist. 138, §§ 51, 34; De Sermone Domini in Monte, I, § 2.
(2) *Augustin.*, Epist. 145, § 3.
(3) *Augustin.*, c. Adimant. Manich. c. 8.

commandements »(1). C'est ainsi que la polygamie a été nécessaire dans les temps primitifs pour peupler le monde; aujourd'hui elle doit être réprouvée, parce qu'elle favoriserait la débauche(2).

Augustin apprécie du même point de vue le célèbre vol des vases d'or et d'argent commis par les Israélites en Égypte. Les adversaires du christianisme, depuis les premiers hérétiques jusqu'aux philosophes du XVIIIe siècle, n'ont cessé de flétrir cette action criminelle. *Origène*, fidèle à son système d'interprétation symbolique, voit dans cet *emprunt* fait par les Hébreux aux Égyptiens, une figure du rapport qui existe entre la sagesse des gentils et la philosophie chrétienne(3). *Augustin* admet la réalité du vol, et il l'explique, comme le ferait la philosophie de l'histoire de notre temps : « L'idéal de la vertu est de ne pas faire de mal; le comble du vice est de faire du mal à tout le monde. Entre ces points extrêmes de la moralité, il y a des degrés. Ainsi chez les anciens, tromper les ennemis, était une action légitime. Mais, dans les rapports mêmes avec l'ennemi, il peut y avoir plus ou moins de bonne foi. Autre chose est de violer un traité, autre chose est d'employer la ruse, en l'absence d'une convention. Telle fut la conduite des Israélites; ils étaient encore à cet âge de l'humanité, où l'on ne voyait rien d'illicite à tromper son ennemi. Dieu permit qu'ils s'emparassent des vases d'or et d'argent appartenant aux Égyptiens. Au fond, et du point de vue divin, il n'y avait pas de vol; car les Israélites méritaient cette récompense par leurs longs travaux, et les Égyptiens méritaient d'être punis »(4).

Nous recommandons cette doctrine aux défenseurs de la vérité absolue. Ils jettent les hauts cris contre les libres penseurs et contre la croyance du progrès. D'après eux, soutenir que la vérité se manifeste progressivement, c'est confondre l'erreur et la vérité dans une monstrueuse approbation. Que diront-ils de saint *Augustin*? Le Père de l'Église va plus loin que la philosophie: il justifie le vol,

(1) *Augustin.*, Confess. III, 7, 13. Cf. De divers. quaest. LXXXIII, Qu. 53, 1.
(2) *Augustin.*, De doctrina christ. III, § 26, 27.
(3) *Origen.*, Op. T. I, p. 30.
(4) *Augustin.*, De divers. quaestion. LXXXIII, Qu. 53.

qu'un partisan du progrès se serait contenté d'expliquer. Accuseront-ils aussi le grand docteur de prêcher le crime? Il n'y songeait pas plus que les libres penseurs ne songent à confondre l'erreur et la vérité. Mais il développe admirablement l'évolution progressive du sens moral. Il faut fermer les yeux à la lumière pour ne pas reconnaître que la moralité se développe, comme tous les éléments de la vie, sous la loi du progrès. Depuis saint *Augustin*, un monde nouveau a pris la place de l'antiquité. Nous pouvons appliquer à ces deux âges de l'humanité ce que le grand docteur remarquait des diverses époques du monde ancien. Nos sentiments ne sont plus ceux des Grecs et des Romains; ils ne sont pas davantage ceux des premiers chrétiens : voilà pourquoi notre religion ne peut plus être la même. C'est cette dernière conséquence qui n'est pas du goût des défenseurs de l'orthodoxie, et qui leur fait repousser le principe d'où elle découle. Revenons au christianisme.

Pour déterminer les relations de la Loi nouvelle avec la Loi ancienne, il restait un dernier point à éclaircir. Les premiers disciples de Jésus-Christ continuèrent à pratiquer la loi de Moïse; sous l'inspiration de saint *Paul*, les deux religions se séparèrent. Quelle est la raison de cette rupture? Les adversaires du christianisme en faisaient un reproche aux chrétiens. *Eusèbe* entrevit la solution de la difficulté. « Le mosaïsme, dit-il, est une religion essentiellement locale. Moïse ordonne aux juifs de se rendre trois fois l'an à Jérusalem avec leur famille, aux grandes solennités de Pâques, de la Pentecôte et des Tabernacles. Les femmes étaient obligées d'y aller pour se purifier, ceux qui avaient commis quelque faute, pour expier leurs péchés par des sacrifices; il n'était pas permis de sacrifier ailleurs que dans la Ville Sainte. Moïse prononce des malédictions contre ceux qui manqueraient d'observer un seul point de la Loi. Comment concilier ces ordonnances avec les promesses que Dieu avait faites aux patriarches de se choisir un peuple de toutes les nations? La loi de Moïse ne convenait qu'aux juifs, celle de Jésus-Christ était destinée à toutes les nations; l'Évangile devait donc s'affranchir des liens de la Loi »(1).

(1) *Euseb.*, Demonstrat. Evang. I, 3, 5; XXIII, 1, 2.

Le système d'*Eusèbe*, tout en justifiant les chrétiens de s'être séparés des juifs, permettait de rendre justice à la Loi de Moïse. Mais à mesure que la séparation se prolongeait, un abîme se creusait entre l'Évangile et le mosaïsme. Plus on exaltait la grandeur de la Loi nouvelle, moins on était disposé à reconnaître de valeur à la Loi ancienne. L'hérésie pélagienne augmenta l'antipathie de l'Église contre le mosaïsme. *Pélage* enseignait que la Loi conduisait au royaume de Dieu, aussi bien que l'Évangile. *Augustin*, qui n'admettait d'autre voie de salut que la grâce, fut conduit à déprécier l'efficacité de la Loi, afin de relever d'autant celle de l'Évangile. Saint *Paul* dit que « la Loi était survenue pour faire abonder le péché ». *Augustin* accepta cette pensée dans toute son exagération. D'après lui, la Loi de Moïse a été donnée aux juifs, non pour prévenir ou pour détruire le péché, mais seulement pour le faire apercevoir; non pour diminuer la concupiscence, mais plutôt pour l'augmenter. Avant la Loi, il pouvait y avoir des vices, il n'y avait pas de péché, puisqu'il n'y avait pas de prohibition. Après la Loi, le mal acquit plus de gravité, parce qu'il s'y joignit le fait de la désobéissance. Il y a plus : la défense, en ouvrant en quelque sorte aux hommes les yeux sur le péché, alluma leurs mauvaises passions, en les excitant à contrevenir à la Loi. C'est ainsi que la Loi a fait abonder le mal. Si l'on demande à *Augustin* quelle est cette justice divine qui donne des lois aux hommes pour augmenter les péchés, il répond : « Dieu a voulu dompter l'orgueil humain. Tout en péchant, l'homme se croyait innocent; la Loi découvrit sa culpabilité et le mal allant croissant, l'orgueil des hommes fut brisé; ils cherchèrent un remède, un médecin, un sauveur. Quelle fut donc la mission de la Loi? De mettre à nu l'orgueil humain, de le dompter; elle ne voulait pas guérir les malades, mais convaincre les superbes, pour qu'ils sentissent le besoin d'un Sauveur. C'est en ce sens que la Loi a été un précepteur qui conduit à la grâce »(1).

Les pélagiens se récriaient à bon droit contre cette interpréta-

(1) *Augustin.*, Serm. 26, § 9; 125, 2; 155, 4; De diversis quaestion. LXXXIII, Qu. 66, 1. 5; De divers. quaest. ad Simplicium I, §§ 2-4; De Contin. § 4.

tion : « Peut-on dire sans blasphème, s'écriaient-ils, que Dieu donne des commandements aux hommes pour les rendre plus mauvais? Non, la Loi n'est pas la cause du péché; c'est, au contraire, un précepte saint, juste et bon »(1). Pour voir la doctrine d'*Augustin* dans toute son horreur, il faut lire les écrits des jansénistes. Exagérant la pensée de leur maître, ils vont jusqu'à dire que Dieu faisait semblant de vouloir le salut des juifs, mais qu'au fond il n'en avait aucune envie(2). Ainsi, l'Ancien Testament serait en définitive une comédie que Dieu aurait jouée en vue de l'Évangile!

Voilà comment les préjugés théologiques altérèrent l'idée du progrès qui semblait inspirer les Pères de l'Église dans leur appréciation de l'Ancienne Loi. En réalité, il n'y a pas de progrès, au point de vue du christianisme; il n'y a qu'une vérité, immuable, révélée par Dieu. Un fragment de cette vérité a été communiqué à Moïse; Jésus-Christ a complété la révélation. L'humanité n'est pour rien dans ces initiations successives, tandisque la véritable doctrine du progrès fait une part à l'homme dans le développement de sa destinée; Dieu l'inspire, le guide, mais la liberté humaine concourt avec la Providence divine. Le christianisme ne pouvait reconnaître cette influence à la créature déchue par le péché; sa liberté est viciée, c'est la grâce seule qui opère le bien. En définitive, l'homme n'est qu'un instrument dans les mains de Dieu.

N° 3. Christianisme et paganisme.

La question du progrès se représentait à l'égard du paganisme. Les païens n'avaient pas de véritables dogmes; s'ils étaient attachés au culte des dieux, c'est parce que cette croyance venait de leurs ancêtres. Mais cet attachement était d'autant plus profond que la religion et l'État étaient intimement unis. Les partisans du passé demandaient aux chrétiens pourquoi ils s'écartaient d'une tradition universelle sur laquelle la société tout entière reposait. L'objection

(1) *Julian.*, ap. *Augustin.*, Op. Imperf. c. Julian. II, 220.
(2) *Jansen.*, T. III, de gratia Christi Salv. (III, 6, p. 116).

était embarrassante. Elle força les chrétiens à entreprendre la lutte contre l'esprit d'immobilité qui caractérise le monde ancien, et ils ne le pouvaient faire qu'au nom du progrès inauguré par la société chrétienne. Les Pères de l'Église ont conscience de cet esprit, mais leurs conceptions sont encore vagues; c'est la faible lueur qui suit les ténèbres et annonce le jour.

« Pourquoi, répond saint *Clément*(1), ne continuons-nous pas à nous nourrir du lait auquel nos nourrices nous ont habitués dès l'enfance? Pourquoi ne restons-nous pas attachés à la manière de vivre de nos pères? Pourquoi ne nous conduisons-nous pas, comme nous le faisions, étant enfants? Pourquoi nous corrigeons-nous de nos défauts? » Il y a dans ces paroles une vive image du progrès réalisé par le christianisme. Le lait des nourrices, c'est le paganisme; Jésus-Christ apporte aux hommes une nourriture plus substantielle. L'antiquité était l'enfance du genre humain; parvenu à l'âge adulte, il ne pouvait plus se conduire d'après les règles qui avaient guidé ses premières années; sa moralité était plus élevée, son ambition plus grande.

Arnobe, dans son apologie du christianisme (2), répond à la même objection. Son point de vue est celui de saint *Clément*, mais l'idée du progrès a déjà fait un pas. *Arnobe* montre l'homme et l'humanité se perfectionnant sans cesse; le progrès ne date pas du christianisme, il se manifeste, dès qu'il y a des hommes : « Si c'est un grief contre le christianisme de s'écarter de l'ancien culte, il faudra aussi accuser nos ancêtres d'avoir commencé à se nourrir des fruits de la terre, au lieu de glands; à se couvrir d'habits, au lieu d'écorces ou de peaux; à habiter les maisons, au lieu du creux d'un arbre ou d'un antre. C'est une loi de la nature humaine de préférer le bien au mal, l'utile à l'inutile; les hommes modifient en conséquence leurs mœurs, leurs usages, leurs institutions. Ceux qui aujourd'hui adressent aux chrétiens le reproche de déserter les vieilles coutumes, n'ont-ils pas eux-mêmes changé leur manière de vivre, leur religion, leurs lois? Mais, disent-ils, votre religion

(1) *Clemens Alex.*, Cohortat. ad Gent. c. 10, p. 25.
(2) *Arnob.*, c. Gent. Lib. II.

est nouvelle, votre culte inouï. » *Arnobe* répond « que toutes les choses humaines ont un commencement, que, par conséquent, tout est également nouveau, philosophie, art, religion. Nous connaissons le jour de naissance de vos dieux, dit-il aux païens, et vous reprochez la nouveauté à une doctrine dont l'auteur est sans commencement comme sans fin! »(1).

A mesure que le christianisme prenait racine dans les mœurs, l'autorité des ancêtres perdait de son poids. Les Pères finirent par opposer hardiment la raison à la tradition. *Origène* entra le premier dans cette voie; répondant à *Celse* qui soutenait qu'il fallait suivre la foi de ses pères, il dit : « Les philosophes ont fait ce que vous nous reprochez; ils ont reconnu la fausseté des superstitions anciennes, et ils les ont abandonnées. » *Origène* dénie toute autorité à la tradition, à moins qu'elle ne soit en harmonie avec la vérité : « Si elle est contraire à la vérité, c'est un devoir de la rejeter. Les plus funestes usages n'ont-ils pas pour eux l'antiquité? Les Indiens sont anthropophages, les Scythes vont jusqu'à manger leurs parents, d'autres immolent leurs enfants; les Perses épousent leurs mères et leurs filles. Ces usages sont-ils sacrés parce qu'ils sont anciens? La tradition par elle-même n'a donc aucune valeur. » Il faudrait bien rappeler cette critique si juste du Père grec à ceux qui, en plein XIXe siècle, invoquent toujours la tradition pour justifier la religion du passé, et pour s'opposer à toute innovation dans le domaine des croyances. Rappelons-leur encore cette belle parole de *Lactance : Rien n'est vrai que ce que la raison approuve*(2).

Transportée sur ce terrain, la discussion entre le christianisme et le paganisme donnait tout avantage aux chrétiens Il fut facile à *Eusèbe* de démontrer qu'ils avaient eu raison de rejeter les doctrines des gentils. La philosophie déjà avait combattu les fables païennes. Les néoplatoniciens firent un suprême effort pour concilier la religion du peuple avec les spéculations des sages, mais le sens mystique qu'ils cherchèrent dans les fables n'existait que

(1) Comparez plus haut la réponse d'*Ambroise* à *Symmaque* (p. 290).

(2) *Origen.*, c. Cels. V, 35, 36, 27.—Cf. *Lactant.* Divin. Instit. II, 7 : Id solum rectum est, quod ratio praescribit.

dans leur imagination; la vraie théologie païenne n'était autre chose que ces mêmes fables, prises au pied de la lettre. A quoi aboutissait le paganisme? A placer le souverain bien dans le plaisir. Le christianisme met la fin de l'homme dans l'union avec Dieu (1).

Il restait aux païens une objection contre le christianisme. Pourquoi Jésus-Christ n'est-il pas venu plus tôt, pour faire jouir le monde entier du bienfait de la vérité? « Il faut croire, répond *Augustin*, que le Fils de Dieu a choisi l'époque la plus propre à recevoir la prédication évangélique. Chaque âge de l'humanité a besoin de croyances qui soient en harmonie avec le développement intellectuel et moral des hommes. Ce qui convient à l'enfance, ne convient pas à la jeunesse; les règles qui sont données à l'adolescence seraient mauvaises pour l'âge mûr. Vouloir la même loi pour l'humanité, depuis le premier homme jusqu'à la fin du monde, c'est vouloir qu'il n'y ait qu'un seul âge » (2).

Telle est la doctrine que les Pères de l'Église opposent à l'immobilité antique. Il est évident qu'ils n'ont pas une idée claire de la loi du progrès. Ils aperçoivent la supériorité du spiritualisme chrétien sur le matérialisme païen, mais ils ne voient pas un véritable progrès dans cette succession de formes religieuses. L'idée du progrès est identique avec celle de la perfectibilité humaine; elle suppose que l'homme et l'humanité vont sans cesse en se perfectionnant. Nous appliquons aujourd'hui cette théorie au christianisme: nous disons que Jésus-Christ, tout en s'inspirant du passé, a ouvert une voie plus large à l'humanité. Cela implique que le christianisme, pas plus que les religions anciennes, n'est une révélation divine, mais qu'il y a une révélation permanente de Dieu dans l'humanité. Les chrétiens n'admettent pas qu'il y ait une révélation en dehors de celle de Moïse et de Jésus-Christ. La gentilité n'est à leurs yeux que l'empire de l'erreur, du démon. Si le christianisme remplace la gentilité, ce passage du monde païen au monde chrétien n'est point un pas fait dans la voie du progrès, c'est

(1) *Euseb.*, Praepar. Evang. II, 7; III, 82, sqq. VII, 1, sqq.
(2) *Augustin.*, Epist. 102, § 14; De divers. quaestion. LXXXIII, Qu. 44.

le passage des ténèbres à la lumière, de l'erreur absolue à la vérité absolue. Il n'y a donc pas de progrès véritable pour le passé; et pour l'avenir, il ne peut pas y en avoir. L'âge ouvert par Jésus-Christ est le dernier. Il a révélé la vérité; dès qu'elle sera répandue par toute la terre, la fin du monde arrivera.

On voit qu'il était impossible aux Pères de l'Église de s'élever à la doctrine du progrès, telle que la conçoit la philosophie moderne. Dans leur lutte contre l'antiquité, ils constatent, il est vrai, l'incontestable supériorité du christianisme. Mais ils y voient une preuve de la révélation, et non un progrès de l'esprit humain. En vain reconnaissent-ils que l'humanité a marché, qu'elle n'est plus la même lors de la venue du Christ, que du temps de Moïse; la croyance à une révélation miraculeuse les empêche de remarquer que ce changement implique un progrès, et témoigne pour la perfectibilité de l'espèce humaine; car ils seraient arrivés forcément à cette conclusion, que le christianisme est une manifestation de la même loi, et qu'il y est aussi soumis. C'eût été abandonner l'idée de la révélation miraculeuse. L'on comprend maintenant pourquoi le germe du progrès que l'on aperçoit dans la lutte des chrétiens contre le monde ancien n'a pas pu se développer dans le sein du christianisme; pour fructifier, il lui fallait un autre terrain et un autre ciel, l'air de la libre pensée.

N° 4. Christianisme et philosophie.

La philosophie ancienne, comme l'antiquité tout entière, a été une préparation au christianisme. Cette vérité qui nous frappe aujourd'hui par son évidence, ne pouvait être aperçue avec la même clarté au milieu de la lutte que la religion nouvelle eut à soutenir contre les partisans de l'ancien ordre de choses. On considérait le paganisme et tout ce qui s'y rattache comme l'œuvre du démon. La philosophie n'échappa pas à cette réprobation; elle était, disaient les chrétiens, le produit du mal, inventée pour la perte des hommes [1]. Cependant la philosophie, comme pour repousser ces

(1) *Clemens Alex.*, Strom. I, 1, p. 326; I, 16, p. 366.

aveugles imputations, nourrit dans son sein les plus profonds penseurs du christianisme. Sortis de la philosophie, ces nouveaux chrétiens, tout en plaçant la religion au-dessus des spéculations philosophiques, ne pouvaient partager les préjugés de leurs frères contre la sagesse païenne. Comment auraient-ils vu l'œuvre du démon dans les sublimes conceptions qui avaient développé leur intelligence? La philosophie continua à les éclairer même après leur conversion, et leur donna une largeur de sentiments que les disciples du Christ ne possédaient pas. *Platon* les avait initiés au christianisme; en comparant la marche de l'humanité avec le développement de leur foi, ils se demandèrent, si la philosophie n'avait pas été pour les peuples de l'antiquité, ce qu'elle avait été pour eux mêmes, une éducation divine, préparant les âmes à l'Évangile. La chaîne entre le passé et le présent était ainsi renouée, l'unité de l'esprit humain reconnue.

Saint *Justin* est le premier philosophe chrétien dont il nous reste des écrits. Né dans le paganisme, le besoin d'une croyance plus pure l'entraîna dans les écoles des philosophes; il étudia successivement tous les systèmes, mais il ne trouva la satisfaction des désirs qui tourmentaient son âme que dans le christianisme. Cependant il continua à porter le manteau de philosophe, et il ne renia pas ses maîtres. *Justin* reconnaît que les anciens ont pu apercevoir une partie de la vérité, puisque la lumière divine éclaire tous les hommes. Ceux qui, avant la venue de Jésus-Christ, ont obéi à la voix intérieure qui les guidait, sont chrétiens, qu'ils aient vécu parmi les Grecs ou parmi les Juifs. Le Père de l'Église n'hésite pas à placer parmi ces chrétiens antérieurs au Christ, *Héraclite* et *Socrate* (1).

Les sentiments de *Justin* reçurent de magnifiques développements dans l'école d'Alexandrie. *Clément* attaque de front les détracteurs de la philosophie, les partisans d'une unité chrétienne limitée aux disciples du Christ. Il s'élève avec force contre ceux qui réprouvent la philosophie comme une invention du démon (2) :

(1) *Justin.*, Apolog. II, 13; I, 46; Cf. Dialog. c. Tryph. c. 45.
(2) *Clemens Alex.*, Strom. I, 17, 18, p. 366, sqq.; VI, 17, p. 822, sq.

la vérité, dit-il, ne peut émaner que de Dieu ; ce que la philosophie contient de vrai doit donc avoir sa source en Dieu (1). A ce point de vue, la philosophie est un don de la Providence (2), et elle a eu une mission providentielle. Le mosaïsme est, dans l'opinion des chrétiens, une préparation au christianisme. Mais quel est le rôle de la gentilité? Les Hébreux n'étaient pas le seul peuple appelé au salut; la prédication évangélique devait profiter aux païens comme aux juifs; les prophètes avaient même prédit que le Messie, persécuté par le peuple de Dieu, trouverait ses plus ardents prosélytes au sein des gentils. Il fallait donc aussi préparer les Grecs à recevoir le bienfait de l'Évangile : telle fut la mission de la philosophie, d'après saint *Clément*.

Embrassant dans sa pensée les destinées de l'humanité, depuis la naissance du premier homme jusqu'à la venue du Christ, *Clément* voit dans les révélations successives faites par Dieu au genre humain une seule révélation, qui a varié d'après les circonstances et les lieux, mais qui au fond est identique. Il n'y a donc qu'une seule loi de salut, émanée d'un seul Dieu, et s'adressant à l'humanité entière, sans distinction entre les juifs et les Grecs (3). Mais le mode de communiquer la vérité diffère suivant les divers peuples. Aux juifs Dieu a révélé le chemin de la vérité par des prophètes. Aux Grecs il a donné la philosophie; les philosophes sont les prophètes de la Grèce. Ainsi les gentils et les juifs ont été préparés par des voies différentes, mais par le même Dieu, à la prédication de l'Évangile. L'apparente diversité qui existait avant la venue du Christ a été détruite par le Sauveur : juifs et gentils, Grecs et Barbares ne forment plus qu'un seul peuple (4).

Cette doctrine serait celle de la philosophie moderne, si elle n'était altérée chez les Pères de l'Église par le dogme de la révélation. Dieu a communiqué la vérité à Moïse et aux prophètes; Jésus-Christ est venu accomplir la Loi. Cette révélation miraculeuse

(1) *Clemens Alex.*, Strom. I, 19, p. 301, sq.

(2) *Clemens Alex.*, Strom. I, 1, p. 326, sq. : θείας ἔργον προνοίας.

(3) *Clemens Alex.*, Strom. VI, 13, p. 793.

(4) *Clemens Alex.*, Strom. VI, 5, p. 761; VI, 6, p. 762; I, 5, p. 331; VI, 17, p. 823.

est la seule voie de salut. Pour y faire participer les païens, il faut avoir recours à de nouveaux miracles. Il était difficile, même aux chrétiens élevés dans la philosophie, d'admettre que les anciens eussent aperçu, par les seules lumières de la raison, une partie des vérités enseignées par Moïse et par Jésus-Christ. *Justin, Clément* et tous les Pères admettent que les philosophes ont puisé directement ou indirectement aux Écritures Saintes(1). Cette hypothèse fabuleuse, inspirée par la nécessité de sauver le dogme de la révélation, détruit la conception d'un développement progressif de la vérité. On ne peut plus dire avec *Clément* que la philosophie est une préparation à l'Évangile, puisque la philosophie n'est qu'un vol fait à Moïse; il faut dire, au contraire, que le mosaïsme est la seule préparation à la Loi nouvelle. Toute la gentilité est absorbée par les juifs. Tout est révélation. Or, la révélation ne permet pas d'accepter un progrès humain dans le passé et elle rend ce progrès tout-à-fait impossible pour l'avenir.

N° 5. Le Christianisme et les sectes.

Quand on met le christianisme en regard de la gentilité et du mosaïsme, le progrès réalisé par la religion nouvelle éclate avec tant d'évidence, qu'on a de la peine à comprendre comment la théorie de la perfectibilité n'est pas sortie de la lutte des deux sociétés. C'est que le dogme de la révélation sur lequel le christianisme repose, mutile le passé et ne laisse aucune ouverture au progrès pour l'avenir. L'antiquité ne se rattache au Sauveur que par la tradition hébraïque. Considérée en elle-même, la gentilité reste en dehors de la voie du salut; il y a donc schisme, séparation profonde entre l'antiquité païenne et le christianisme. D'un autre côté, la doctrine chrétienne, tout en se posant comme la continuation de la Loi de Moïse, a la prétention d'accomplir la Loi. Par

(1) *Selden* (De jure naturae et gent. I, 2) a recueilli quelques passages. On pourrait en ajouter un grand nombre. *Eusèbe* dit formellement que *Platon* n'a fait que traduire en grec les livres sacrés des Hébreux (Praepar. Evang. XIII, Prooem.).

Jésus-Christ, l'humanité est en possession de la vérité absolue; dès lors il ne peut plus être question d'un progrès nouveau. Toutefois la philosophie et l'esprit de libre examen, s'affranchissant des entraves d'un dogme exclusif, essayèrent de renverser ces barrières.

La parole évangélique était un ferment jeté dans le monde intellectuel; elle agita puissamment les esprits. Dans une société qui paraissait épuisée, il se manifesta tout à coup un mouvement prodigieux. L'influence des anciennes écoles philosophiques ou religieuses, l'action des erreurs et des passions humaines, firent naître une foule de sectes. Flétries du nom d'hérésies, les sectes méritaient d'être condamnées, en ce sens que les croyances formulées par l'Église pouvaient seules faire l'éducation du genre humain pendant le moyen âge. Mais si l'humanité se doit féliciter de la victoire remportée par l'unité sur la diversité, il faut aussi reconnaître ce qu'il y a de vrai dans la protestation des sectes contre la religion officielle. Un des éléments d'avenir renfermés dans les hérésies, est l'idée du progrès, de la perfectibilité, qui est devenue le dogme fondamental de la philosophie moderne.

On croirait que les sectes se trouvaient dans l'heureuse nécessité d'en appeler au progrès. Elles s'écartaient d'une doctrine qui prétend être en possession exclusive de la vérité; elles étaient forcées par conséquent de nier ce christianisme immuable. De là, à admettre un christianisme perfectible, il n'y avait qu'un pas. Mais ce pas était immense : ce n'était rien moins que le passage d'une religion fondée sur l'incarnation miraculeuse du Fils de Dieu, à une religion fondée sur la révélation permanente de Dieu dans l'humanité. Les hérésiarques, pas plus que les Pères de l'Église, n'eurent une vue claire de la perfectibilité; si le travail des sectes favorisa le développement de l'idée du progrès, ce fut par la force des choses.

L'idée de l'éducation progressive du genre humain est en germe dans cette conception de *Justin* et de *Clément*, que les philosophes et les prophètes ont préparé l'humanité au bienfait de l'Évangile. Dans la doctrine de *Clément*, les morts eux-mêmes participent à la loi de salut. La mort n'est pas une solution du lien qui unit les hommes; les générations passées comme les générations futures forment un tout, que Dieu éclaire de sa lumière, en proportionnant

ses enseignements à leur culture morale et intellectuelle (1). Cette manière d'envisager les relations entre le christianisme et l'humanité antérieure est une inspiration de la philosophie plutôt que de l'esprit chrétien. Elle reçut son développement en dehors de l'église officielle, dans la secte puissante des gnostiques qui se rattache, sous certains rapports, à la philosophie chrétienne d'Alexandrie.

Dans la doctrine des gnostiques, le christianisme est une des phases de la révélation permanente de Dieu. Il se lie à l'humanité antérieure, et il ne ferme pas toute ouverture à de nouveaux progrès (2). De même que les chrétiens, les gnostiques voient dans le mosaïsme l'initiation primitive dont l'Évangile est l'accomplissement; mais, à la différence des chrétiens, ils ne procèdent pas exclusivement du mosaïsme; la Perse et l'Inde fournirent des éléments à leur doctrine. La conscience de cette filiation élargit leur point de vue. Toutes les religions, toutes les philosophies de l'antiquité sont, à leurs yeux, une préparation du christianisme. Zoroastre a une autorité égale à celle de Moïse. Ils n'excluent pas les philosophes grecs de la révélation universelle, mais ils leur assignent un rôle secondaire; plus oriental que grec, le gnosticisme confond la philosophie de la Grèce avec les dogmes de l'Orient. Les gnostiques sont convaincus de la supériorité du christianisme; ils disent que l'*Eon* a mis fin à l'empire des esprits inférieurs qui régnaient jusque là. Mais le christianisme des gnostiques diffère considérablement du christianisme occidental. Dans la théologie orthodoxe, Jésus-Christ est le Fils de Dieu; par suite la révélation est accomplie, il ne s'agit pour l'humanité que de marcher dans la voie qui ui est tracée par son divin Sauveur. Les gnostiques ne contestent pas ce qu'il y a de divin dans le Christ et son œuvre; ils croient que la divinité s'est manifestée dans Jésus, mais d'après eux sa doctrine est mêlée d'éléments humains qui en altèrent la perfection; l'idée divine se doit dégager de cet alliage

(1) *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 459, 460. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 924.

(2) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, p. 716, 725.

impur[1]. Pénétrons au fond des symboles et des vagues aspirations des gnostiques, nous découvrirons dans leur théorie religieuse le principe de la perfectibilité appliqué, non-seulement à la préparation du christianisme, mais aussi à son développement. Sous ce rapport la gnose est supérieure au christianisme; mais, comme religion, le gnosticisme était vicié dans son principe. Il voulait fondre l'esprit oriental avec le génie de l'Occident; la conciliation était impossible, car il y avait l'opposition radicale du panthéisme et de la personnalité de Dieu.

La grande difficulté qui arrêtait les sectaires, était la puissante figure de Jésus-Christ dans laquelle eux aussi reconnaissaient une manifestation de Dieu, bien qu'ils altérassent plus ou moins la doctrine orthodoxe. Comment concevoir que l'humanité puisse dépasser ce que Dieu a révélé? Forte de l'autorité de Jésus-Christ, l'Église déclara que rien ne pouvait être ajouté à la tradition consacrée, que toute innovation était illicite[2]. Les sectes cherchèrent dans l'Évangile une autorité pour l'opposer à l'Église.

Jésus-Christ avait dit : *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité... Je prierai le Père, et il vous enverra un autre Paraclet (Consolateur), pour qu'il demeure avec vous toujours, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point. Mais vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera au milieu de vous, et sera en vous. Je ne vous laisserai point orphelins, je viendrai à vous... Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappelera tout ce que je vous ai dit*[3]. Ces paroles du Christ paraissaient ouvrir la voie à une révélation nouvelle; il pouvait y avoir des innovations licites, à une condition, c'est qu'elles fussent l'œuvre du Saint-

(1) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 704, 705, 692.

(2) *Tertullian.*, De Jejun. 13 : « Praescribitis constituta esse solemnia huic fidei scripturis vel traditione majorum, nihilque observationis amplius adjiciendum, ob illicitum innovationis. »

(3) *Jean*, XVI, 12, 13, 16, 17, 26.

Esprit. Un sectaire exalté crut sentir en lui cette divine inspiration. *Montan* se proclama hardiment le *Paraclet*, annoncé par Jésus-Christ comme devant accomplir la loi nouvelle; il éleva ses extases à la hauteur d'une révélation. La secte des *montanistes* aurait peut-être passé inaperçue comme beaucoup d'autres, si un Père de l'Église ne l'avait rendue célèbre par l'éclat de sa défection. *Tertullien* est grand par le sentiment plus que par la science; on l'a nommé « le Bossuet de l'Afrique »(1); l'instinct démocratique de notre siècle a deviné plus juste, en le plaçant au rang des plus grands révolutionnaires(2). Il osa, en effet, dépasser les limites de l'Église, et proclamer que le christianisme n'est pas le dernier mot de Dieu.

Quel est l'objet de la religion? C'est l'éducation des hommes. L'humanité a péché en Adam; par là elle a perdu la perfection qu'elle aurait atteinte, si elle avait obéi aux ordres du Créateur. Déchue, elle doit être ramenée à Dieu; tel est le but de la révélation. « La révélation est permanente; Dieu ne se manifeste pas seulement à un moment donné. L'inspiration divine est nécessaire à l'homme pour le relever de sa chute; elle doit donc le guider depuis le principe du monde jusqu'à son dernier jour. Mais la vérité est communiquée à l'humanité progressivement, d'après les temps. Telle est la loi générale de la nature : tout naît et se développe successivement. La terre reçoit une graine, de là naît une tige, la tige devient un arbrisseau; ensuite, les branches et les feuilles s'accroissent et prennent la figure et la grandeur d'un arbre; le bourgeon s'enfle et donne naissance à la fleur, la fleur produit le fruit; le fruit aussi est informe d'abord et sans saveur, mais mûrissant avec le temps, il acquiert la douceur et le goût qui le distinguent. Voilà l'image de l'éducation de l'humanité. Rudes et incultes, les hommes commencèrent par craindre Dieu. La Loi et les Prophètes développèrent ce premier germe; c'est l'époque de l'enfance du genre humain. Quand l'humanité eut atteint l'âge de la jeunesse, l'Évangile continua cette éducation. Ce que Jésus-

(1) *Chateaubriand*, Études historiques.
(2) Proudhon.

Christ a commencé, le Paraclet l'achèvera, ce sera l'époque de l'âge mûr »(1).

Quelle loi préside à cette évolution? « La révélation divine est une, comme la source d'où elle émane. Au fond le Paraclet enseigne la même vérité qui a été communiquée par Dieu à Adam. Dans le commandement donné à Adam étaient renfermés la Loi de Moïse, l'Évangile et la révélation nouvelle du Paraclet, mais Dieu développe ce germe suivant les temps. Ce développement entraîne la nécessité de modifications successives, qui, sans toucher à la vérité éternelle, invariable, s'accommodent aux besoins de l'homme pour le guider dans le chemin du salut(2). A mesure que le genre humain avance dans cette voie de l'éducation divine, les préceptes dépouillent ce qu'ils avaient de dur dans les premiers âges; ils s'épurent, en même temps que les exigences de la Loi augmentent. Ce progrès éclate dans le passage du mosaïsme au christianisme. La Loi de Moïse était une loi matérielle, faite pour des hommes matériels; les sacrifices matériels et la circoncision du corps qu'elle prescrivait, ont été remplacés par le sacrifice spirituel et par la circoncision de l'âme. Le mosaïsme consacrait le talion et la vengeance; l'Évangile est une religion de douceur et de pardon »(3).

Est-ce que le progrès s'arrêtera au christianisme? Le Paraclet vient en aide à *Tertullien* pour se dégager des liens d'une église immobile dans laquelle son génie ardent se trouvait à l'étroit. Il ne veut pas croire que « la grâce de Dieu cesse jamais d'inspirer le genre humain; il lui semble que la faiblesse de l'homme ne supporterait pas le poids de la vérité absolue et des devoirs que sa connaissance entraîne. Jésus-Christ ne l'a pas révélée en entier, le Paraclet achèvera l'œuvre que le Christ a commencée. » La révélation *montaniste* sera-t-elle la dernière? *Tertullien* n'aurait pu le soutenir, sans se mettre en contradiction avec le principe de sa croyance. Il croit que « la grâce de Dieu éclairera l'homme jusqu'à la fin des siècles. »

(1) *Tertullian.*, adv. Marcion. II, 2; De virgine velata, c. 1.

(2) *Tertullian.*, De virgine velata, c. 2 : « Nec adimamus hanc Dei potestatem, pro temporum conditione legis praecepta reformantem in hominis salutem. »

(3) *Tertullian.*, adv. Jud. c. 5, 6, 3.

Le but de cette intervention divine, c'est le perfectionnement de l'homme (1).

Telle est la doctrine de *Tertullien*. Tout en désertant l'Église, il ne s'affranchit pas de la domination des croyances régnantes. La révélation chrétienne s'était opérée par l'incarnation miraculeuse du Verbe; les révélations du Paraclet se font dans des extases également miraculeuses. Mais peu importe la forme, l'instrument du progrès; il suffit à la gloire de *Tertullien*, d'avoir osé s'élever contre l'immobilité de l'Église orthodoxe. Ses hardies aspirations, traitées d'hérétiques, seront recueillies par les libres penseurs. L'Église a beau réprouver ceux-ci comme hérétiques, leur hérésie ne sera plus condamnée par l'humanité.

SECTION II. — PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DU POINT DE VUE CHRÉTIEN.

La conception historique qui découle d'une doctrine philosophique ou religieuse peut servir à apprécier la vérité relative de cette doctrine. Il faut que la philosophie et la religion soient assez larges pour accepter tout l'héritage du passé en le dominant; elles doivent en même temps laisser une ouverture aux progrès de l'avenir. Le christianisme a la prétention de devenir la loi de l'humanité; mais il n'a pas satisfait cette haute ambition, parce qu'il est trop exclusif pour devenir universel. Cet esprit d'exclusion se révèle dans la première philosophie de l'histoire conçue du point de vue chrétien; il est tellement inhérent au christianisme, qu'il se reproduit dans tous les essais analogues qui ont été tentés par des écrivains catholiques. L'époque, le génie des auteurs n'y apportent guère de différence : l'histoire universelle de Bossuet présente les mêmes caractères et les mêmes défauts que les idées de saint *Augustin*.

Augustin n'a pas écrit un traité sur l'histoire; ses préoccupations et ses études étaient toutes pour la théologie. Mais on peut construire un système historique avec les traits épars qui se trouvent dans ses ouvrages (2). Le point de départ du Père de l'Église est digne

(1) *Tertullian.*, De virg. vel. c. 1.

(2) *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. II, p. 395.

de son génie et de la religion qui l'inspire : c'est le gouvernement de la Providence qui embrasse l'humanité comme les individus. L'action divine sur les individus reste presque toujours un mystère : Dieu seul sait la destinée de chaque homme. Il n'en est pas de même de l'humanité : l'histoire nous révèle les desseins de Dieu dans l'élévation et dans la décadence des empires. Nous pouvons donc suivre l'action du gouvernement providentiel sur les peuples. La marche des choses humaines, dirigées par la Providence, voilà réellement toute la philosophie de l'histoire. Mais pour qu'elle soit la représentation fidèle de nos destinées, il faut qu'elle repose sur une étude attentive des faits; elle doit tout comprendre, rien exclure. Alors le passé de l'humanité sert à éclairer son avenir, la philosophie de l'histoire devient la plus haute des sciences. Tel n'est pas le procédé d'*Augustin*; la théologie le domine, il s'appuie sur la foi plus que sur la raison. Ses témoignages sont les faits et les prophéties; mais au lieu de déduire les prophéties des faits, il impose les prophéties aux faits. Les livres sacrés sont pour lui l'autorité suprême, les prophètes ont plus de poids à ses yeux que Thucydide et Tacite, il dédaigne les écrivains profanes (1). On voit déjà que l'histoire universelle d'*Augustin* ne sera autre chose que l'histoire du peuple de Dieu.

Augustin part d'une comparaison qui a longtemps régné dans les ouvrages historiques. Il compare l'humanité à l'homme : la vie du genre humain depuis Adam jusqu'à la consommation des choses est analogue à celle de l'individu. L'homme passe de l'enfance à la jeunesse et de l'âge mûr à la vieillesse. On peut distinguer les mêmes degrés dans le développement de l'humanité. Cette conception est devenue banale; cependant *Augustin* remarque déjà qu'elle n'est pas l'expression de la vérité. Dans l'individu, les divers âges sont successifs, tandis que, dans l'humanité, ils peuvent coexister. Une différence plus considérable, c'est que l'homme dépérit à mesure qu'il avance vers la vieillesse, tandis que le genre humain n'arrive à la perfection qu'à la fin de sa carrière (2). Il y a dans

(1) *Augustin.*, De vera relig , § 46; De Civ. Dei, XVIII, 11.

(2) *Augustin.*, De vera relig., § 149, sq.; Retract. I, 26; De Genesi c. Manich. I, § 40.

cette remarque le germe d'un système plus vrai que celui des divers âges de l'humanité : c'est le développement progressif des sociétés, leur marche vers un idéal qu'elles ne doivent atteindre qu'à la dernière limite de leur existence. Suivons le Père de l'Église dans l'appréciation qu'il fait des divers âges ; nous verrons que le principe vrai qui le guidait au début est altéré par l'esprit exclusif du dogme chrétien.

Augustin distingue trois âges dans l'humanité, l'adolescence, l'âge mûr et la vieillesse ; il soudivise chaque âge en deux périodes. Ce qui caractérise l'adolescence, c'est que le genre humain est sans loi, livré à la matière. La première époque de cet âge comprend l'enfance, depuis Adam jusqu'à Noë ; les hommes sont absorbés par les soins de leur conservation et de leur développement physique ; c'est à peine s'il reste une trace de cette existence végétative. Dans la seconde époque, qui va de Noë jusqu'à Abraham, la langue se forme, la mémoire du passé commence à naître, mais l'humanité ne sort pas encore de l'état matériel, marque distinctive du premier âge(1). Le second, qui répond aux divers degrés de l'âge mûr, comprend les temps de la Loi, depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ. La raison se développe, elle connaît le péché ; l'homme lutte contre la matière, mais il succombe, parce que la grâce ne l'a pas encore délivré de la servitude de la concupiscence. A la fin du second âge, il y a comme une annonce du règne de Dieu, de l'avénement du Christ, par les prophètes. Avec ces prédictions coïncide la monarchie de Rome qui prépare la voie au christianisme(2). *Augustin* a surtout en vue le peuple de Dieu ; il tient peu compte des autres nations. Cependant il y a dans la succession des empires, dans leur grandeur et dans leur chute, un vaste champ pour la philosophie de l'histoire, même considérée du point de vue chrétien. Mais *Augustin* s'occupe à peine de l'histoire profane. Il la divise en deux grands empires : celui des Assyriens domine en Orient : celui des Romains en Occident ; quand le premier finit, le second commence ; les autres royaumes ne sont que

(1) *Augustin.*, De Genesi c. Manich. I, § 35 ; De vera relig., § 48.
(2) *Augustin.*, De Genesi c. Manich. I, 37-39 ; De Civ. Dei, XVIII, 27.

des rejetons de celui-ci[1]. Le troisième âge s'ouvre avec Jésus-Christ, c'est celui de la grâce ; avec le secours de Dieu, les hommes peuvent combattre la concupiscence et obtenir la vie éternelle. On ne peut déterminer la durée de cet âge; il se terminera par le jugement dernier[2].

Saint *Augustin* ne développe pas son système dans les détails, mais les idées dominantes suffisent pour l'apprécier. L'histoire n'a qu'un seul intérêt pour le *docteur de la grâce :* il y voit une prophétie de la venue du Christ : il y cherche, non pas les causes des vicissitudes des empires, mais le développement de ce qu'il appelle la cité de Dieu, c'est-à-dire, la société des saints qui se prépare et se forme par l'action de la grâce divine. A la cité de Dieu, il oppose la cité terrestre, celle des hommes inspirés par l'amour de la gloire et des biens de ce monde. Ces deux cités existent depuis le commencement des choses[3]. La division des hommes, vivant selon la chair ou selon l'esprit, domine la division du genre humain en nations. Les nationalités ne jouent aucun rôle dans la théorie d'*Augustin*. Au sein de chaque peuple, il y a des hommes justes et des hommes injustes : voilà la seule distinction qui ait une importance réelle. L'une des cités est prédestinée à régner avec Dieu, l'autre à subir les tortures de l'enfer avec Satan [4].

Cette conception de l'humanité est une conséquence rigoureuse du péché originel. Nous avons dit que ce dogme détruit l'unité du genre humain, en le partageant en une masse de réprouvés et un petit nombre de saints. Emprisonné dans cette fausse croyance, *Augustin* ne pouvait pas se faire une idée juste de la vie de l'humanité. La cité divine est en germe dans le peuple de Dieu, la cité terrestre se compose de la gentilité. On croirait que le Père de l'Église doit exalter le peuple de Dieu et la Loi de Moïse comme ayant préparé l'avénement du Christ. Mais ici se manifeste le vice

(1) *Augustin.*, De Civ. Dei, XVIII, 2.

(2) *Augustin.*, De divers. quaestion. LXXXIII, quaest. 61, 7; 66, 3, 7;— De catechizand. rudib., § 39; — De Genesi c. Manich. I, 41.

(3) *Augustin.*, De Civ. Dei, XIV, 28; — De catechizand. rudib., § 31.

(4) *Augustin.*, De Genesi ad Litter. XI, § 20; — De Civ. Dei, XIV, 1; XV, 1.

de tout le système. Dans sa théologie *Augustin* sacrifie la liberté à la grâce : dans sa conception historique, c'est encore l'action de Dieu qui domine les hommes. L'humanité est une masse corrompue, viciée par le péché originel, qui n'est capable que de mal : comment pourrait-elle par ses progrès préparer le règne du Christ? Le peuple de Dieu lui-même n'est pas exempt de cette réprobation. Bien qu'elle soit une révélation divine, la Loi de Moïse n'a pas pour but de sauver les hommes, mais de leur faire sentir la nécessité d'un Sauveur. Les trois premiers âges de l'humanité ne préparent donc pas le quatrième; le péché, loin de diminuer sous l'empire de la Loi, va en augmentant. Si pendant le quatrième âge, l'humanité peut faire son salut, ce n'est pas à ses efforts qu'elle le doit, c'est à une intervention miraculeuse de Dieu, à l'incarnation de Jésus-Christ (1).

Augustin comprend encore moins l'antiquité païenne. Il est presque impossible à un chrétien de rendre justice à la gentilité. Ce qui y règne, c'est l'amour de la gloire chez les héros, la confiance dans les forces de la nature humaine, chez les philosophes. Or, le christianisme ravale l'ambition au-dessous des plus viles passions(2), et il flétrit l'orgueil comme la source du mal. La gentilité tout entière est donc condamnée : c'est la cité terrestre; quand le grand jour du dernier jugement arrivera, elle formera l'empire de Satan. Ainsi, dans l'histoire comme dans la théologie, le Père de l'Église aboutit à annihiler le libre développement de l'espèce humaine. L'action de Dieu a une telle influence, qu'elle ressemble au fatalisme. Plus de progrès; un système de grâce et de punition dont la raison échappe à l'intelligence. L'humanité, comme l'homme, doit abdiquer et se soumettre à l'action divine, sans qu'elle puisse par ses efforts diminuer l'empire du mal. Voilà où conduit le gouvernement providentiel, avec les dogmes du christianisme.

Il est inutile d'insister pour démontrer la fausseté d'une doctrine qui, à force d'exalter la grâce, annule la liberté. Mais quelque

(1) *Augustin.*. De Genesi c. Manich. I, 37-39; De vera relig. 113.
(2) *Augustin.*, De lib. arbit. I, 18.

erronée qu'elle soit, elle avait sa raison d'être. *Augustin* est appelé le docteur de l'Occident, et à juste titre, car c'est lui qui formula les dogmes qui servirent à faire l'éducation des peuples barbares. L'Église était appelée à moraliser les races germaniques. Elle remplit sa tâche dans la limite de l'imperfection humaine. Les descendants des Barbares lui rendent eux-mêmes cette justice. Si Rome catholique parvint à dompter des populations que Rome païenne n'avait pu vaincre, c'est grâce à la soumission absolue des peuples convertis, au pouvoir de l'Église. Quel fut le grand instrument de cette domination? Le dogme de la grâce. Mais cette éducation ne fut en réalité que le premier pas vers la moralité. L'obéissance passive peut brider les mauvaises passions, elle ne donne point la moralité véritable. Il n'y a que l'homme qui fait librement le bien et en connaissance de cause, qui soit un être moral. La liberté joue donc un grand rôle dans le développement de l'individu, et par cela même dans la vie de l'humanité. Toutefois, cet élément de la nature humaine ne s'est manifesté dans toute son énergie, que dans les temps modernes. Cela explique le peu d'importance que saint *Augustin* y attache; mais cela montre aussi que le dogme qui inspirait au Père latin son indifférence pour un principe qui domine aujourd'hui, ne saurait plus être le nôtre. C'est la conclusion à laquelle on aboutit, sous quelque face que l'on examine le christianisme traditionnel.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

ÉDITIONS

DES PRINCIPAUX PÈRES DE L'ÉGLISE

CITÉES DANS CET OUVRAGE.

—

Ambrosii Opera, ed. Benedict. Par. 1686, 2 vol. fol.
Athanasii Opera, ed. Benedict. 3 vol. fol.
Augustini Opera, ed. Benedict. 11 vol. fol. (La réimpression de Paris, in-8°).
Basilii Opera, Par. 1721, 3 vol. fol.
Cassiani Opera, Antwerp. Plantin, 1578, 1 vol. in-8°
Chrysostomi Opera, 13 vol. fol., ed. Montfaucon (La réimpression de Paris, in-8°).
Cypriani, Opera, ed. Benedict. 1728.
Ephraëm Syri Opera, 6 vol. fol. Rom. 1732.
Epiphanii Opera, ed. Petav. 1622, 2 vol. fol.
Eusebii Præparat. Evangel., ed. Vigerus, Par. 1628, 1 vol. fol.
Id. De Demonstratione Evangelica, ib. 1 vol. fol.
Minucius Felix, Octavianus (dans l'édition de S. Cyprien).
Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum (ib.).
Gregorii Nazianzeni Opera, Paris, 1609, 2 vol. fol.
Gregorii Nyssensis Opera, Paris, 1638, 3 vol. fol.
Hieronymi Opera, ed. Martianay, 5 vol. fol.
Hilarii Opera, 1 vol. fol., ed. Benedict. Paris, 1693.
Isidori Pelusiotae Epistolae, 1 vol. fol. Paris, 1638.
Nili Abbatis Opuscula, Romae, 1673, 1 vol. fol.
Nili Epistolae, 1 vol. fol. Rom. 1668.
Optatius, De Schismate Donatistarum, ed. Du Pin, 1 vol. fol. 1700.
Origenis Opera, ed. De la Rue, 3 vol. fol.
Paulini Opera, in-4°, Paris, 1685.
Salviani Opera, ed. Baluze, Paris, 1663, in-8°.
Tertulliani Opera, ed. Rigaltius, 1 vol. fol. Paris, 1635.
Theodoreti Opera, 5 vol. fol. ed. Sirmond. Paris, 1642.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

LE CHRISTIANISME AU POINT DE VUE DU DÉVELOPPEMENT PROGRESSIF DE L'HUMANITÉ.

Pages.

§ I. Qu'est-ce que le christianisme? 1
§ II. Mission du christianisme. 15

LIVRE I.

SOURCES DU CHRISTIANISME.

CHAP. I. Le christianisme et l'antiquité 25
CHAP. II. Bouddhisme, mazdéisme et christianisme. 28
CHAP. III. Mosaïsme et christianisme 32
CHAP. IV. Le christianisme et la philosophie 37
§ I. La philosophie prépare le christianisme. 37
§ II. La philosophie préside au développement du christianisme 48
§ III. Rapports entre la religion et la philosophie 56

LIVRE II.

LA DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE.

CHAP. I. Jésus-Christ. 65
CHAP. II. La charité 90
§ I. La charité chrétienne 90
§ II. La charité morale 95
§ III. La bienfaisance 99
§ IV. L'hospitalité ancienne et la philanthropie chrétienne . . 101
CHAP. III. L'égalité. 106
§ I. L'inégalité du monde ancien et l'égalité chrétienne. . . 106
§ II. L'égalité religieuse 107

Pages.
§ III. L'homme et la femme 112
§ IV. L'esclavage 116
§ V. Les riches et les pauvres 123
§ VI. Les sages et les simples d'esprit 137
CHAP. IV. La fraternité chrétienne. Le cosmopolitisme 142

LIVRE III.

LE CHRISTIANISME ET L'ÉTAT.

CHAP. I. La fin du monde et le christianisme 148
§ I. Jésus-Christ et le royaume de Dieu 148
§ II. Appréciation 169
CHAP. II. Le spiritualisme chrétien. Conception de la vie 173
§ I. L'État 176
§ II. Le mariage 181
CHAP. III. Le monachisme. 191
§ I. Le monachisme, l'idéal de la vie chrétienne. 191
§ II. La vie monastique 196
§ III. Critique du monachisme 209
§ IV. Mission du monachisme 214

LIVRE IV.

DROIT DES GENS.

CHAP. I. L'idée du droit des gens et le christianisme 217
CHAP. II. La paix et la guerre. 224
§ I. Jésus-Christ, le prince de la paix 224
§ II. Sentiments des premiers chrétiens sur le service militaire. 227
§ III. La guerre, du point de vue chrétien. 230
§ IV. Influence du christianisme sur le développement des sentiments pacifiques 233

LIVRE V.

RELATIONS INTERNATIONALES.

CHAP. I. Commerce. Communications 235
CHAP. II. L'unité chrétienne 241
Sect. I. Formation de l'unité chrétienne 241

Pages.
§ I. Le christianisme, religion universelle 241
§ II. Lutte du christianisme contre le judaïsme 247
§ III. Le christianisme et les gentils 261
Sect. II. L'unité chrétienne 297
§ I. L'unité de l'Église. Causes qui la vicient. L'intolérance . 297
§ II. Chrétiens et non chrétiens. 309
§ III. Chrétiens et juifs 311
§ IV. Chrétiens et païens 319
§ V. Les hérétiques 325

LIVRE VI.

INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LE MONDE ROMAIN.

CHAP. I. Les mœurs 343
§ I. La morale chrétienne et le matérialisme païen 343
§ II. Corruption de la société chrétienne 347
CHAP. II. Les lois 364
§ I. Le droit civil. 366
§ II. Peines. Prisons 370
§ III. Esclavage. 376
§ IV. Les gladiateurs 383
CHAP. III. La politique. 386
§ I. Le christianisme et la politique 386
§ II. Constantin 389
§ III. Théodose. 395
CHAP. IV. Le monde chrétien lors de l'invasion des Barbares . . . 407

LIVRE VII.

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

CHAP. I. Philosophie et religion 418
Sect. I. Le christianisme et la philosophie 418
§ I. Considérations générales 418
§ II. Opposition entre le christianisme et la philosophie . . 420
§ III. Lutte entre le christianisme et la philosophie 425
§ IV. Le christianisme vainqueur. Appréciation de la lutte. . 443
Sect. II. Les Pères de l'Église 449
CHAP. II. Conception de Dieu. Saint *Athanase* 454

Pages.
§ I. Le dogme de l'incarnation du Verbe. 454
§ II. L'arianisme 466
§ III. *Athanase* et le dogme catholique. 471
CHAP. III. Conception de l'homme. *Origène* 479
§ I. Influence de la philosophie sur *Origène*. 479
§ II. Doctrine d'*Origène*. Existence progressive. 482
§ III. Appréciation de la doctrine d'*Origène*. 488
CHAP. IV. Rapports de l'homme avec Dieu. Saint *Augustin*. . . . 495
Sect. I. Point caractéristique de saint *Augustin*. 495
§ I. Saint *Augustin* et la philosophie. 495
§ II. Saint *Augustin*, le docteur de la grâce 497
Sect. II. Saint *Augustin* et le manichéisme. La liberté. . . . 500
§ I. Le manichéisme. 500
§ II. Lutte de saint *Augustin* contre le manichéisme. Le principe du mal dans le libre arbitre. Le péché originel . 502
Sect. III. Le pélagianisme et saint *Augustin*. La grâce. . . . 505
§ I. Doctrine de *Pélage*. 505
§ II. Doctrine de saint *Augustin*. Le péché originel. La grâce. La prédestination 508
§ III. Appréciation du pélagianisme et de la doctrine de saint *Augustin* 513
CHAP. V. Conception historique des Pères de l'Église 541
Sect. I. Le gouvernement providentiel et l'idée du progrès . . 541
§ I. Le gouvernement providentiel 541
§ II. L'idée du progrès 545
Sect. II. Philosophie de l'histoire du point de vue chrétien . . 566

NOTE.

Éditions des principaux Pères de l'Église citées dans cet ouvrage . . 572

Gand, imp. F.-L. DULLÉ-PLUS.

T